Indiens Literatur und Cultur in historischer Entwicklung

Leopold von Schroeder

Digitized by Google

Digitized by Google

*OKE,
Digitized by Google

INDIENS
LITERATUR UND CULTUR

IN HISTORISCHER ENTWICKLUNG

EIN CYKLUS VON FÜNFZIG VORLESUNGEN

ZUGLEICH

ALS HANDBUCH DER INDISCHEN LITERATURGESCHICHTE. NEBST ZAHLREICHEN, IN DEUTSCHER UEBERSETZUNG MITGETHEILTEN PROBEN AUS INDISCHEN SCHRIFTWERKEN

VON

DR. LEOPOLD v. SCHROEDER
DOCENT AN DER UNIVERSITÄT DORPAT.

LEIPZIG
VERLAG VON H. HAESSEL.
1887.

Digitized by Google

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
578170 A
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
R 1932 L

Printed in Germany

Digitized by Google

OTTO BÖHTLINGK

DEM GROSSEN INDOLOGEN

DEM VÄTERLICHEN FREUNDE

IN VEREHRUNG, LIEBE UND DANKBARKEIT

GEWIDMET

VOM

VERFASSER.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Vorlesung I Einleitung. Alter, Umfang und Originalität der indischen Literatur. Ursprung und Entwickelung der Indologie in Europa 1

I. Abschnitt.

Das indische Alterthum, die vedische Periode 19

Vorlesung II Die Periode der indopersischen Einheit. Die Zeit des Ṛigveda. Culturverhältnisse zur Zeit des Ṛigveda 21

Vorlesung III Culturverhältnisse zur Zeit des Ṛigveda (Fortsetzung und Schluss) 32

Vorlesung IV Der Ṛigveda und seine Götterwelt 45

Vorlesung V Die Götterwelt des Ṛigveda (Fortsetzung) . . . 57

Vorlesung VI Die Götterwelt des Ṛigveda (Fortsetzung und Schluss). Polytheismus und Henotheismus. Monotheistische Neigungen. Philosophisches. Literatur zum Studium des RV. 68

Vorlesung VII Periode des Yajurveda. Die Wandlungen und Umwälzungen dieser Zeit. Charakteristik der Gottesverehrung zur Zeit des Yajurveda 84

Vorlesung VIII Die Gottesverehrung zur Zeit des Yajurveda (Fortsetzung). Das Opfer 97

Vorlesung IX Die Gottesverehrung zur Zeit des Yajurveda (Fortsetzung und Schluss) 110

Vorlesung X Die Theologie des Yajurveda 126

Vorlesung XI Die Priesterschaft zur Zeit des Yajurveda . . 146

Vorlesung XII Das Entstehungsland des Yajurveda und der specifisch brahmanischen Cultur. Der Sâmaveda. Der Atharvaveda 163

Vorlesung XIII Die Periode der Brâhmaṇa's, Âraṇyaka's und Upanishaden 179

Vorlesung XIV Die Sûtra's. Ständische Verhältnisse. Die vier Âçrama's oder Lebensstufen. Geistige Bewegung der Upanishaden-Zeit 193

Vorlesung XV Die Philosophie der Upanishaden 212

Vorlesung XVI Die Philosophie der Upanishaden (Fortsetzung und Schluss) 226

Digitized by Google

II. Abschnitt.

Seite

Die Anfänge des indischen Mittelalters. Historische Skizze. Allgemeines Culturbild des ind. Mittelalters 241

Vorlesung XVII Geistige und religiöse Neubildungen der Uebergangsperiode aus der vedischen Zeit in das Mittelalter. Der männliche Gott Brahmâ. Die Lehre von der Seelenwanderung. Buddha und der Buddhismus 248

Vorlesung XVIII Buddha, sein Leben und seine Lehre . . 261

Vorlesung XIX Das Nirvâṇa. Moral des Buddhismus. Gemeinde und Cultus. Concilien und Canon. Literatur . . . 276

Vorlesung XX Chronologische Rückschau. Geschichte Indiens von der Zeit Buddhas bis auf Açoka 290

Vorlesung XXI Geschichte Indiens nach Açoka bis auf die Zeit der Grossmogule 304

Vorlesung XXII Die Cultur des indischen Mittelalters. Die Götterwelt dieser Zeit. Der grosse Gott Vishṇu 318

Vorlesung XXIII Der grosse Gott Vishṇu (Fortsetzung und Schluss) 329

Vorlesung XXIV Der grosse Gott Çiva 341

Vorlesung XXV Brahmâ. System der drei grossen Götter. Nachrichten der Griechen über die indischen Götter . . . 354

Vorlesung XXVI Die übrigen Götter des ind. Mittelalters. Die Weltenhüter. Indra und seine Umgebung u. s. w. . . 368

Vorlesung XXVII Allgemeines Culturbild des ind. Mittelalters. Parallele mit Europa. Nähere Bestimmung des ind. Mittelalters. Mönchthum, Einsiedlerwesen, Askese 381

Vorlesung XXVIII Die Moral des ind. Mittelalters. Seelenwanderungslehre. Reinheitsvorschriften 396

Vorlesung XXIX Ständische Gliederung der Gesellschaft (Kastenwesen) 410

Vorlesung XXX Häusliche Verhältnisse. Ehe und Stellung der Frauen. Wittwenverbrennung. Kriegswesen. Handel und Industrie. Schrift und Sprache 427

III. Abschnitt.

Die Literatur des indischen Mittelalters 445

Vorlesung XXXI Allgemeine Charakteristik der Literatur des indischen Mittelalters. Das Epos. Mahâbhârata und Râmâyaṇa 447

Vorlesung XXXII Das Mahâbhârata. Seine Entwickelungsgeschichte. Sein Inhalt 459

Vorlesung XXXIII Historischer Hintergrund der Fabel des Mahâbhârata. Episoden des Mahâbhârata. Die Sintfluth. Nal. Sâvitrî 476

Digitized by Google

Seite

Vorlesung XXXIV Episoden des Mahâbhârata: Arjuna, Hidimba u. a. Ausgaben des Mahâbhârata. Inhalt des Râmâyaṇa 491
Vorlesung XXXV Episoden des Râmâyaṇa. Ausgaben desselben. Die Purâṇas. Die Kâvya's 503
Vorlesung XXXVI Die Märchen- und Fabelliteratur . . . 517
Vorlesung XXXVII Die Märchen- und Fabelliteratur (Fortsetzung und Schluss) 532
Vorlesung XXXVIII Die lyrische Poesie. Grössere lyrische Dichtungen 548
Vorlesung XXXIX Die kleinen lyrischen Gedichte der Inder 563
Vorlesung XL Der lyrisch-dramatische Gitagovinda 577
Vorlesung XLI Das indische Drama. Ursprung. Charakteristik. Blüthezeit des Dramas 591
Vorlesung XLII Die Dramen des Kâlidâsa 610
Vorlesung XLIII Die Mṛicchakaṭikâ des Çûdraka 629
Vorlesung XLIV Die Dramen des Çrîharsha, Bhavabhûti, Viçâkhadatta und andrer Autoren. Krishṇamiçras Probodhacandrodaya 644
Vorlesung XLV Die Spruchpoesie des ind. Mittelalters . . . 667
Vorlesung XLVI Die philosophischen Systeme 682
Vorlesung XLVII Die Sprachwissenschaft der Inder. Rhetorik und Poetik. Geschichte 701
Vorlesung XLVIII Mathematik und Astronomie. Medicin . 717
Vorlesung XLIX Die Rechtsliteratur 734
Vorlesung L Musik und bildende Kunst 752
Index 775

NB. Bei den indischen Worten und Namen spreche man stets:

c wie tsch
j wie dsch
y wie j
ç und sh wie sch.

Digitized by Google

Digitized by Google

Schlusswort des Verlages.

Seit einem Jahrzehnt gehört das vorliegende Werk des in Wien verstorbenen, aus Dorpat gebürtigen Sanskritisten zu den seltensten und gesuchtesten Büchern. Durch diese im Jahre 1887 erschienene erste umfassende und erschöpfende Veröffentlichung über „Indiens Literatur und Kultur" wurden der Indologie neue Wege erschlossen, und zahlreiche junge Gelehrte wurden durch dieses – trotz seiner wissenschaftlichen Gründlichkeit mit einem unerreichten dichterischen Schwunge geschriebene – Buch zum indologischen Studium begeistert. Schroeders Werk ist eine markante, durchaus eigenartige Erscheinung in der Entwicklungsgeschichte der Indologie und zugleich einer der bedeutsamsten Ausgangspunkte des heute so tiefgreifenden Interesses für Indien in Deutschland. Dem Verlage ist es daher als Pflicht erschienen, in einem aufs sorgsamste hergestellten Manuldruck das Werk in einer würdigen Ausgabe erneut aufzulegen. Die Eigenart des Buches gestattet keine überarbeitenden Eingriffe; sie würden die ausgeprägten Vorzüge des Originalwerkes nur in bedauerlicher Weise mindern. Darum wurde im Interesse des Werkes der unveränderte Neudruck beschlossen und durchgeführt.

Leipzig, Sommer 1922. H. Haessel, Verlag.

Digitized by Google

Von diesem Werke wurden 750 Exemplare im Manuldruck im Sommer 1922 bei der Spamerschen Buchdruckerei, Leipzig, gedruckt und bei der Spamerschen Buchbinderei, Leipzig, gebunden.

Dieses Exemplar
trägt die Nummer

520

Digitized by Google

Erste Vorlesung.

Einleitung.

Alter, Umfang und Originalität der indischen Literatur. Ursprung und Entwickelung der Indologie in Europa.

Meine Herren!

Erst die letzten hundert Jahre haben uns eine Literatur erschlossen, welche früher so gut wie ganz unbekannt war; eine Literatur, die neben der griechischen sicher die bedeutendste von den Literaturen der alten Völker genannt werden muss; deren erste Anfänge in ein graues Alterthum zurückreichen, höher hinauf als die ältesten griechischen Schriftwerke, und deren letzte Ausläufer sich bis in die neueste Zeit fortgesetzt haben, so dass wir eine Entwickelung durch mehr als drei Jahrtausende an ihr beobachten können; eine Entwickelung, die uns die mannigfaltigsten und interessantesten Erscheinungen in reicher Fülle, geistige Wandlungen und Umwälzungen gewaltigster Art vorführt. Hier treten uns im Laufe der Jahrhunderte Gegensätze vor die Augen, so gross und bedeutsam, dass man fast darüber staunen möchte, wie Solches innerhalb der Grenzen ein und derselben Nationalität überhaupt möglich gewesen. Und dies nicht etwa durch fremde Einflüsse, durch Einwirkungen von seiten andrer Völker; vielmehr zeichnet sich die indische Literatur gerade dadurch aus, dass sie sich so durchaus selbständig, so ganz von innen heraus entwickelt hat.

Nur auf wenigen Gebieten, wie z. B. dem der Astronomie, und auch dies erst in späteren Jahrhunderten, nicht in der Zeit der grössten und folgenreichsten Bildungen, lassen sich solche fremdländische Einwirkungen spüren, und wo dieselben vorliegen, da sind sie meist nicht sehr tiefgreifender Art und stets in durchaus national-indischer Weise verarbeitet und um-

Digitized by Google

gestaltet, ähnlich wie auch die nationale Kraft der Griechen alles Fremdländische so umzuformen wusste, dass es als vollberechtigt Hellenisches erschien. Aber die ganze Culturentwickelung der Inder darf in noch höherem Grade als eigenartig und selbständig bezeichnet werden wie die der Griechen, welche letzteren doch frühe schon von Aegypten, Phönizien und andern Ländern her beeinflusst worden sind. Bei den Indern dagegen sehen wir, — soweit uns wenigstens bis jetzt die Forschung belehrt hat —, wohl über ein Jahrtausend vergehen, ehe die geringste Einwirkung von aussen stattfindet, und als dieselbe endlich — im Zeitalter Alexanders des Grossen — eintritt, da ist die indische Culturwelt in der Hauptsache schon ganz fest gestaltet und so in sich abgeschlossen, dass sie im Wesentlichen nicht mehr zu verändern oder zu verrücken war.

So erklärt es sich, warum die indische Literatur überall den Stempel höchster Originalität an sich trägt, welcher ihr für die vergleichende Literatur-Betrachtung stets ein besonderes Interesse sichert. Sie ist selbständig und originell sogar bis zur Untugend und Wunderlichkeit; es ist eben Alles aus eigener Kraft geschöpft. Dieser Gesichtspunkt nöthigt uns bei der Betrachtung der grossen und schönen indischen Geistesprodukte die höchste Bewunderung ab, und er ist es auch, der bei der Beurtheilung ihrer Schwächen stets im Auge behalten werden muss.

Neben diesem hervorstechenden Charakterzug tritt insbesondere der vielseitige Reichthum der indischen Literatur hervor.

Die tiefe religiöse und philosophische Anlage des indischen Geistes offenbart sich schon in den ältesten Schöpfungen, den Hymnen des Ṛigveda; und, was die weitere Entwickelung anlangt, so hat der philosophische Tiefsinn der Upanishaden und der Bhagavadgîtâ, um von Anderem zu schweigen, die gerechte Bewunderung der bedeutendsten Geister bei uns erregt.

Was die religiöse Begabung anbetrifft, ist es sehr bemerkenswerth, dass die Inder unter allen den, nach so vielen Seiten hin hervorragend begabten, indogermanischen Völkern die einzigen sind, welche als Schöpfer grosser Religionen bezeichnet werden müssen, nämlich des Brahmaismus und des Buddhismus, welche noch bis in die neueste Zeit viele hundert Millionen von Anhängern zählen, weit über die Grenzen Indiens hinaus, während die ursprünglichen Religionen aller andern

Digitized by Google

indogermanischen Völker seit vielen Jahrhunderten nur noch ein historisches Interesse beanspruchen dürfen, nachdem sie einer reineren und heiligeren Lehre für immer Platz gemacht haben. Wenn der hervortretendste Charakterzug der hellenischen geistigen Schöpfungen — neben aller sonstigen hohen Begabung — der der Schönheit, des Maasses, der vollendeten Harmonie ist, so möchte ich von den Indern sagen, dass bei ihnen der religiöse und der philosophisch-theosophische Zug dem Ganzen das eigentlich entscheidende Gepräge aufdrückt. Ist das Ideal des Griechen von der Welt des Schönen unzertrennlich, so ist der Inder undenkbar ohne religiöse Speculation. Für Jeden, der ein Interesse nimmt an der Geschichte der nichtchristlichen Religionen wird die Entwickelung gerade des indischen Volkes das belehrendste, das wichtigste Objekt der Forschung sein.

Die analytisch-wissenschaftliche Begabung der Inder zeigt sich am Glänzendsten in ihren Forschungen auf grammatischem Gebiete, durch welche sie — wenn auch nur indirect — bahnbrechend sogar in die Geschichte der neueren Wissenschaft eingegriffen haben.

Wenden wir uns dann zu den poetischen Schöpfungen, so ist unter allen Gattungen der Dichtung nicht eine einzige, in welcher die Inder nicht Ausgezeichnetes geleistet hätten.

Auf dem Gebiete der erzählenden Dichtung treten uns die Colossalgestalten der alten Heldengedichte Mahâbhârata und Râmâyaṇa entgegen, mit ihren zahlreichen schönen und tiefsinnigen Episoden; und späterhin die reiche Märchen- und Fabel-Literatur, deren Anziehungskraft so gross war, dass sie schon im Mittelalter durch zahlreiche Uebersetzungen weit über Orient und Occident hin wanderten.

Tief und schön ist sodann die religiöse Hymnendichtung des Veda, reizend die lyrische Poesie, insbesondre die Erotik des Mittelalters; höchst bedeutsam und besonders reich ausgebildet und gepflegt die reflectirende Dichtung der Sentenzen und Weisheitssprüche.

Und endlich das Drama mit den zarten, tiefpoetischen Schöpfungen Kâlidâsa's, des Dichters der Sakuntala und Urvaçî, mit dem dramatisch-lebensvoll bewegten Mṛicchakaṭikâ, dem philosophisch-allegorischen Prabodhacandrodaya, — es kann sich in Schönheit und Eigenart dem Drama jedes andern Volkes an die Seite stellen.

Als schwacher und schwächster Punkt dieser sonst so grossartig vielseitigen Literatur tritt uns der Mangel aller zu-

Digitized by Google

verlässigen historischen Werke entgegen. Eine Geschichtswissenschaft existirt überhaupt nicht, — nicht einmal eine zuverlässige Chronologie. Wenn uns Könige angegeben werden, deren Regierungszeit sich über mehrere hundert Jahre erstrecken soll, so wissen wir schon, mit welcher Art von Geschichtsschreibern wir es da zu thun haben. Um die Unsicherheit dieser Chronologie zu charakterisiren, genügt es wohl anzuführen, dass man über das Zeitalter eines so wichtigen und keineswegs in grauer Vorzeit lebenden Mannes wie Kâlidâsa so ungewiss war, dass man ernstlich darüber discutirte, ob er im 1. Jahrhundert vor Chr. oder vielleicht gar im 11. Jahrhundert nach Chr. gelebt habe![1]

Wunder, Märchen und mythische Erzählungen von den Göttern durchziehen alle sogenannte Geschichte. Es ist, als ob der religiöse, philosophische und poetische Trieb bei den Indern allen historischen Sinn überwuchert habe, so dass er zu völliger Unbedeutendheit verkümmert ist, — eine völkerpsychologisch höchst merkwürdige und ganz vereinzelt dastehende Thatsache; es ist dies ein Mangel, der sich uns im Verlaufe der Betrachtung leider noch oft genug fühlbar machen wird.

Aber von diesem einen Mangel abgesehen muss die indische Literatur als eine grossartige und weitumfassende bezeichnet werden. Wie umfangreich dieselbe ist, können Sie schon daraus entnehmen, dass die Zahl der noch in Handschriften vorhandenen Einzelwerke in sanskritischer Sprache nach einer Angabe Max Müller's gegenwärtig auf nicht weniger als 10,000 geschätzt wird.[2]

Der gewaltige Bau dieser Literatur ist mehrere Jahrtausende hindurch gewachsen und hat sich immer vollkommener und schöner ausgestaltet, ohne dass das Abendland, ohne dass die stammverwandten indogermanischen Völker eine irgend nennenswerthe Kenntniss davon erlangt hätten.

Wohl haben Reisende schon Jahrhunderte vor Christi Geburt Merkwürdiges und Wunderbares über Indien und

---

[1] Vergl. Weber's Ind. Literaturgeschichte, II. Aufl. p. 218 flg. Mit Genugthuung füge ich übrigens hier die Bemerkung hinzu, dass dieser Streitpunkt gegenwärtig als definitiv erledigt angesehen werden darf. Vergl. weiter unten.

[2] S. Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion. Strassburg 1880, p. 153. — Desgl. M. Müller, Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Leipzig 1884, p. 67. 68. „Ich glaube, dies ist mehr als die ganze klassische Literatur von Griechenland und Italien zusammengenommen". (ebdas. p. 68.)

Digitized by Google

die Inder berichtet; wohl schien es zu Alexanders des Grossen Zeit sogar, als würde diese Welt ihre starren Thore aufthun und des macedonischen Welteroberers Plan, die Cultur des Orients und des Hellenismus zu verschmelzen, in Erfüllung gehen; wohl waren es interessante und auf wirklicher Sachkenntniss beruhende Mittheilungen, die der Grieche Megasthenes über Indien gab, der als Gesandter des Seleukos um das Jahr 300 vor Chr. am Hofe des Königs Candragupta (Sandrokottos) zu Pâtaliputra (Palibothra) im Herzen der indischen Culturwelt lebte; wohl brachten auch andere Griechen mehr oder weniger werthvolle Nachrichten; wohl ist auch die Möglichkeit eines Einflusses indischer Lehren auf griechische Philosopheme, auf die gnostischen und neuplatonischen Systeme lange schon bemerkt worden; wohl brachten im Mittelalter die Araber Kunde von der indischen Medicin und lehrten uns mit den indischen Zahlzeichen schreiben, die wir zum Dank nach unseren Lehrmeistern arabische Ziffern nennen, während die Araber selbst vielmehr den Indern die Ehre der Erfindung gaben; wohl wanderten im Mittelalter auch die indischen Fabeln und Märchen über Persien und Arabien nach Europa, befruchtend auf die Phantasie der abendländischen Völker wirkend; aber trotz all dieser immerhin höchst werthvollen Mittheilungen und Nachrichten kann doch von einer wirklichen Kenntniss der indischen Literatur vor dem Ende des 18. Jahrhunderts nicht die Rede sein. Nur eine unbestimmte, nebelhafte Ahnung davon, dass in jenem Lande grosse geistige Schätze verborgen lägen, hat sich durch die Jahrhunderte hin erhalten in der sagenhaften Erzählung von der wunderbaren Weisheit der Inder.

Der griechisch-römischen Culturwelt war es nicht beschieden, die fremde Welt des eigentlich doch stammverwandten Volkes aufzuschliessen. Wohl hatte Alexander ruhmreich gesiegt über den erlauchten und tapfern indischen König Poros und ihn zur Anerkennung seiner Oberhoheit gezwungen; aber seine Macedonier selbst zwangen den sieggewohnten Beherrscher der Welt umzukehren, bevor er ins Herz von Indien eingedrungen. Alexanders weittragende Pläne erfüllten sich nicht, und volle zwei Jahrtausende sollten noch vergehen, bis die abendländische Cultur in Indien festen Fuss fasste und andrerseits die indische Cultur ins Abendland getragen, hier mit Eifer studirt, gelehrt und verkündigt wurde.

Die Culturwelt der Inder zu erobern, w[illegible] den Germanen vorbehalten; sie schlossen die langgetrennten äussersten Glieder

Digitized by Google

jener grossen Völkerfamilie wieder zusammen, die schon lange mit nicht unpassendem Namen als die indo-germanische bezeichnet wird.

Während der eine germanische Stamm, die Engländer, mit Waffengewalt und Staatsklugheit sich das reiche Indien Gebiet um Gebiet eroberten, war der andre, waren die Deutschen friedlichere und selbstlosere Ostindienfahrer; und wenn wir auch den Engländern die erste Einführung in die Sanskrit-Literatur und manch werthvolle weitere Forschung und Mittheilung verdanken, — insbesondere auf archäologischem Gebiete, auf welchem sich Männer wie James Prinsep, Cunningham, Edw. Thomas, Fergusson, Burgess, Burnell u. a. auszeichneten, — so fiel doch den Deutschen der Löwenantheil zu, sowohl in der Erforschung der Literatur Indiens, als auch bei der Verwerthung der dort gehobenen geistigen Schätze.[1]

Die Deutschen haben von allen Gliedern der indogermanischen Völkerfamilie die meiste Aehnlichkeit mit den Indern, ja zwischen Deutschen und Indern besteht eine eigenthümliche Wahlverwandtschaft, wie der geistreiche dänische Literarhistoriker Brandes hübsch ausgeführt hat.[2] Auf den deutschen Geist übt das Wort „Indien" schon seit langer Zeit einen ganz

---

[1] H. Heine sagte vor Jahren in seinem „Buch der Lieder" in einer Anmerkung zu den an A. W. Schlegel gerichteten Sonetten: „Portugiesen, Holländer und Engländer haben lange Zeit Jahr aus Jahr ein auf ihren grossen Schiffen die Schätze Indiens nach Hause geschleppt; wir Deutsche hatten immer das Zusehen. Aber die geistigen Schätze Indiens sollen uns nicht entgehen. Schlegel, Bopp, Humboldt, Frank u. s. w. sind unsre jetzigen Ostindienfahrer: Bonn und München werden gute Faktoreien sein". — Der Dichter hat sich hier als ein guter Prophet bewährt.

[2] G. Brandes, Die Hauptströmungen der Literatur des neunzehnten Jahrhunderts, (übers. v. A. Strodtmann). Bd. I (Berlin 1872), p. 270 flg. Er beginnt den Abschnitt „Deutschland und Hindustan" p. 270 mit den Worten: „Es war kein Wunder, dass ein Augenblick in der Geschichte Deutschlands erschien, wo man mit Leib und Seele begann, den Geist und die Cultur des alten Indiens in sich aufzunehmen und sich zu eigen zu machen. Denn dies grosse, dunkle, traumreiche und gedankenvolle Deutschland ist in Wirklichkeit ein modernes Indien. — Nirgends hat in der Weltgeschichte die beschauliche Betrachtung, die eigentliche, von aller empirischen Forschung sich losreissende Metaphysik, eine so hohe und so allseitige Entwicklung erreicht, wie in dem alten Indien und dem modernen Deutschland. — Indien zieht die deutschen Dichter wie mit einem geheimen Zauber an. — — Die Analogieen zwischen Indien und Deutschland sind zahlreich und drängen sich Einem von selber auf". — Es folgt dann eine feinsinnige sehr lesenswerthe Durchführung dieser Parallele.

Digitized by Google

eigenthümlichen Zauber aus. Die Inder sind das Volk der Romantik im Alterthum, die Deutschen sind es in der neueren Zeit. In keinem Lande hat das Studium des Sanskrit, trotz seiner geringen praktischen Vortheile, eine so starke Anziehungskraft für die jungen, strebsamen Geister als in Deutschland, nirgends giebt es so zahlreiche und so tüchtige Forscher, nirgends hat auch die Regierung durch Creirung von Lehrstellen so viel für die wissenschaftliche Erforschung des Sanskrit gethan als eben in Deutschland. Wer die alt-indische Sprache und Literatur wahrhaft wissenschaftlich studiren will, muss in kein anderes Land als nach Deutschland gehen. Mit wahrhaftem Bienenfleiss haben die deutschen Gelehrten Ausgaben, Uebersetzungen, Grammatiken und Wörterbücher der Sanskrit-Literatur zusammen getragen und zusammen gearbeitet; und wenn heutzutage die indische Literatur und Sprache in der ganzen cultivirten Welt hoch geachtet wird, so darf man nie vergessen, mit welch tiefem Verständniss ein Goethe und ein Rückert der indischen Poesie entgegen kamen und ihr Lob verkündigten, und wie andrerseits mit der Kenntniss des Sanskrit durch Friedrich Schlegel und Bopp eine der interessantesten Wissenschaften begründet wurde, die vergleichende Sprachforschung, die in erster Linie eine deutsche Wissenschaft genannt werden darf.

Und es sind in der That erst die letzten hundert Jahre die uns den ganzen reichen Schatz dieser grossen und bedeutenden Literatur von Indien erschlossen haben.

Im Jahre 1785, also gerade vor 100 Jahren, veröffentlichte der Engländer Ch. Wilkins seine Uebersetzung des berühmten theosophischen Gedichtes Bhagavadgîtâ, des Liedes von der Gottheit, das erste Werk aus der ganzen indischen Literatur, welches in Europa bekannt wurde. Und erst im Jahre 1792, also nicht viel über 90 Jahre zurück, erschien der erste gedruckte Sanskrittext, Kâlidâsa's Gedicht Ṛitusaṃhâra, eine farbenreiche Schilderung der indischen Jahreszeiten.

Ueberschauen wir heute die Gesammtheit dessen, was in diesem doch nicht allzulangen Zeitraum für die Kenntniss der indischen Literatur und Cultur geschehen ist, — sind wir dabei im Stande, die ungeheuren Schwierigkeiten zu beurtheilen, mit denen das Eindringen in viele Gebiete dieser Literatur verbunden war, so ergreift uns unwillkührlich ein Gefühl ehrfürchtiger Bewunderung, denn fast der ganze grossartige Bau der indischen Literatur steht in zum Theil mustergültigen Ausgaben bereits vor uns aufgerichtet da, ausgestattet mit den besten,

Digitized by Google

ausreichendsten Hülfsmitteln für das Studium, mit mehreren vortrefflichen Grammatiken. mit einem Wörterbuch, so vollständig und gediegen, wie es keine der alten klassischen Sprachen noch besitzt, mit zum Theil vorzüglichen Uebersetzungen der wichtigsten und interessantesten Werke; und mit Stolz dürfen wir es sagen, dass diese Arbeit zum grossen, ja zum grössten Theile von Deutschen ausgeführt ist.

Versuchen wir es, in kurzen Zügen die Entwickelung dieses Studiums zu skizziren.

Engländer waren es, welche uns die erste Kenntniss der indischen Literatur vermittelten. Das erste Werk, welches das Interesse der Europäer auf den eigenthümlichen, philosophisch und dichterisch bedeutenden Inhalt jener Literatur lenkte, war die schon erwähnte Uebersetzung der Bhagavadgîtâ von Charles Wilkins i. J. 1785.[1] Derselbe Forscher liess dann auch i. J. 1787 eine Uebersetzung des ebenfalls sehr bedeutsamen indischen Fabelwerkes Hitopadeça erscheinen und veröffentlichte späterhin noch eine Grammatik der Sanskrit-Sprache.[2]

Weit bedeutender und folgenreicher noch war die Wirksamkeit des Engländers William Jones, der als Oberrichter in Fort William in Bengalen lebte und dort i. J. 1784 in Calcutta die „Asiatic Society" gründete, deren Thätigkeit für die Sanskrit-Literatur von hoher Bedeutung geworden ist. Jones war es, der i. J. 1789 eine englische Uebersetzung des schönsten indischen Dramas, der Sakuntala des Kâlidâsa veröffentlichte und damit zuerst die Europäer ahnen liess, welch ein Reichthum von Poesie in der indischen Literatur verborgen läge. Es ist bekannt, dass Georg Forster diese Jones'sche Uebersetzung der Sakuntala i. J. 1791 in deutscher Uebersetzung herausgab und dass diese Uebersetzung von Männern wie Herder und Goethe mit Begeisterung begrüsst wurde[3], so dass die Namen Sakuntala und Kâlidâsa mit einem

---

[1] In demselben Jahre noch erschien eine russische Uebersetzung, 1787 eine französische und 1801 eine deutsche. Vgl. Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft p. 345.

[2] Im Jahre 1808. — Es war die vierte der von Europäern bearbeiteten Sanskritgrammatiken. Die erste war die des Jesuiten Hanxleden, welcher 1699 nach Indien ging und dort über 30 Jahre in der malabarischen Mission arbeitete († 1732.) Vgl. Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft, p. 335. 345.

[3] Herder lenkte die Aufmerksamkeit des deutschen Publikums durch mehrere Briefe sowie durch eine Einleitung zur zweiten Auflage der Sakuntala in der Forsterschen Uebersetzung auf dieses poesievolle

Digitized by Google

Schlage zu Berühmtheiten bei uns wurden. Jones war es auch, der eine Uebersetzung des wichtigsten Werkes für die Kenntniss indischer Sitten und staatlicher Institutionen, des berühmten sogen. „Gesetzbuches des Manu“ herausgab, und endlich verdanken wir ihm auch den ersten Druck eines Sanskritwerkes in der Sprache des Originals; es war der schon erwähnte Ṛitusaṃhâra des Kâlidâsa, i. J. 1792 zu Calcutta erschienen, der bedeutsame Vorläufer einer stattlichen Menge von Sanskrit-Drucken.

Der Erste, welcher sodann mit strenger philologischer Methode an das Studium der Sanskrit-Literatur herantrat und durch eindringenden Scharfsinn und seltene Gründlichkeit nach den verschiedensten Seiten hin bahnbrechend wirkte, war Henry Thomas Colebrooke (geb. 1765, gest. 1837), der in Mirzapoor Richter, nachher politischer Resident am Hofe von Berar war. Er erwarb sich die gründlichste Kenntniss vom Sanskrit, arbeitete an der dem Europäer so ungemein schwer verständlichen Grammatik des Pâṇini, der Grundlage der indischen Philologie, sowie an dem Lexicon Amarakoça. Er veröffentlichte eine höchst werthvolle Sanskrit-Grammatik (1805). betheiligte sich an der Herausgabe vieler Sanskritwerke, des Fabelwerkes Hitopadeça (1803. 1804), verschiedener indischer Lexica (1807) und des Pâṇini (1810); studirte auf's Eingehendste das indische Recht, die Philosophie und Mathematik, und verbreitete durch seine werthvollen Abhandlungen Licht über viele der schwierigsten Gebiete der indischen Literatur. Endlich ist er es auch gewesen, der i. J. 1805 zuerst von wirklicher Sachkenntniss zeugende Mittheilungen über die Veden, die ältesten heiligen Schriftwerke der Brahmanen, machte (s. Benfey, Geschichte der Sprachwiss. p. 349). — Sanskrit-Grammatiken wurden auch noch von Carey (Serampore 1806) und Forster (Calcutta 1810) herausgegeben. — Endlich muss als hervorragender Pionier der jungen Sanskritwissenschaft in England noch H. H. Wilson, der Verfasser des ersten europäischen Sanskritwörterbuches,[1] genannt werden.

Drama; Goethe, von Anderem abgesehen, insbesondere durch die bekannten Distichen:

Willst du die Blüthe des frühen, die Früchte des späteren Jahres,
Willst du was reizt und entzückt, willst du was sättigt und nährt,
Willst du den Himmel, die Erde mit einem Namen begreifen,
Nenn ich Sakontala dir, und so ist Alles gesagt.

[1] A Dictionary, Sanscrit and English: translated, amended and enlarged, from an original compilation prepared by learned natives

Digitized by Google

Die bahnbrechenden Arbeiten dieser Engländer riefen in Deutschland sogleich das lebhafteste Interesse für die indische Sprache und Literatur wach, und die übersetzten Dichtungen erregten hochgespannte Erwartungen. Vor Allem trafen die Schöpfungen indischen Geistes auf wahlverwandte Gemüther bei den Romantikern, deren Stern damals gerade aufzugehen begann. Die Romantiker, die sich in die mittelalterliche Ritterzeit als ihr Ideal hineinträumten, erneuerten auch jene Züge der Ritter in den Orient, wenn auch nur auf dem friedlichen Gebiete der literärischen Forschung. In Indien fanden sie eine Welt, die ihrer Idealwelt nahe verwandt war. Die Chorführer der romantischen Schule, die beiden Brüder Schlegel, scheuten die Mühe nicht, die von nur sehr Wenigen gekannte schwierige Sprache selbst zu erlernen, und wurden die Begründer des Studiums der indischen Literatur in Deutschland; Friedrich von Schlegel[1] durch sein interessantes und geistvolles Buch „Ueber die Sprache und Weisheit der Indier," Heidelberg 1808, dem als Anhang deutsche metrische Uebersetzungen aus dem Râmâyaṇa, Mahâbhârata und dem Gesetzbuch des Manu beigefügt waren; in noch höherem Grade aber sein Bruder August Wilhelm von Schlegel durch eine ganze Reihe philologisch bedeutender Arbeiten, die von gründlichster Kenntniss des Sanskrit Zeugniss ablegen[2] und das strengwissenschaftliche Studium desselben in Deutschland einbürgerten. Schon im Jahre 1818 als erster Professor des Sanskrit an die neugegründete Universität Bonn berufen, gab er im Jahre 1823 den Sanskrittext der so hochwichtigen Bhagavadgitâ nebst einer vorzüglichen lateinischen Uebersetzung heraus; desgleichen zwei Bände einer Ausgabe des Râmâyaṇa (Bonn 1829 und 1838), und im Verein mit Lassen i. J. 1829 das mehrfach schon genannte interessante Fabelwerk Hitopadeça; auch wirkte er durch seine Zeitschrift „Indische Bibliothek" (3 Bände, 1820—1830) anregend in weiten Kreisen. — Zu gleicher Zeit mit den

---

for the college of Fort William, by Horace Hayman Wilson, Calcutta 1819. Vgl. dazu die Anzeige von A. W. v. Schlegel, Indische Bibliothek, I p. 295 flg. — Eine 2. Auflage des Wilson'schen Werkes erschien 1832.

[1] Er hatte das Sanskrit in Paris von Alexander Hamilton gelernt, einem Engländer, der sich während seines Aufenthalts in Indien die Kenntniss desselben angeeignet. Schlegel lebte zu Anfang des Jahrhunderts in Paris, von wo er einer Napoleonischen Bestimmung gemäss damals nicht in die Heimath zurückkehren durfte.

[2] Seit dem J. 1814 beschäftigte er sich mit dem Sanskrit (s. Benfey, Gesch. der Sprachwiss. p. 372. 379 flg.)

Digitized by Google

Brüdern Schlegel hatte der geniale Franz Bopp seine Wirksamkeit begonnen, der nicht bloss durch seine Schrift „Ueber das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache" (Frankfurt a. M. 1816) den Grund legte für die so eminent wichtige Wissenschaft der vergleichenden Sprachforschung[1], sondern auch durch eine Reihe speciell philologischer Arbeiten für die gründliche Kenntniss des Sanskrit Hervorragendes leistete. Mit glücklichem Instincte hatte er aus dem ungeheuer umfangreichen Mahâbhârata die schönste Episode, die Erzählung von Nal und Damayantî, herausgegriffen und veröffentlichte dieselbe i. J. 1819 im Urtext mit lateinischer Uebersetzung.[2] Dem folgte i. J. 1827 die ungemein werthvolle erste Bopp'sche Sanskrit-Grammatik[3], der sich i. J. 1830 noch ein kleines Sanskrit-Glossar anschloss.[4]

Die durch die Thätigkeit dieser Männer begründete erste Periode des Sanskrit-Studiums in Deutschland ist dadurch gekennzeichnet, dass die Forscher sich so gut wie ausschliesslich mit dem sogenannten klassischen Sanskrit, der Literatur des indischen Mittelalters, beschäftigten, während von den Veden zu jener Zeit noch so gut wie gar keine Kenntniss verbreitet war.

Neben den Schlegels und Bopp zeichnete sich bald Christian Lassen aus, welcher schon in den Jahren 1829—1831 mit Schlegel zusammen den Hitopadeça herausgegeben hatte, dem er i. J. 1836 die Ausgabe des reizenden lyrisch dramatischen Idylls Gîtagovinda folgen liess, i. J. 1832 die des Dramas Mâlatîmâdhava u. so fort.[5] Vor Allem berühmt ist

---

[1] Dem Conjugationssystem folgte später das Hauptwerk „Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Litthauischen, Gothischen und Deutschen", welches in den Jahren 1833—1852 erschien.

[2] Nalus, carmen sanscritum e Mahabharato, edidit, latine vertit et adnotationibus illustravit Franciscus Bopp (London 1819).

[3] Ausführliches Lehrgebäude der Sanskrita-Sprache; von Franz Bopp, Berlin 1827. — 2. Aufl. Berlin 1832 in lateinischer Sprache. — Dann eine deutsche „Kritische Grammatik der Sanskritasprache in kürzerer Fassung, 1834, die späterhin noch mehrfach wiederaufgelegt wurde.

[4] Glossarium sanscritum a Fr. Bopp (Berlin 1830).

[5] Eine Sanskrit-Anthologie gab Lassen 1838 heraus, welche nachher noch mehrfach aufgelegt für die Einbürgerung des Sanskrit-Studiums auf den Universitäten von Bedeutung war. — Wichtig waren ferner seine „Institutiones linguae Pracriticae" 1837.

Digitized by Google

aber Lassen durch seine grossartig umfassende „Indische Alterthumskunde“ in vier Bänden, welche i. J. 1843 zu erscheinen begann; in ihr hat er die ganze Fülle seines Wissens von dem indischen Alterthum zu einem reichhaltigen Ganzen vereinigt.

Ein anderer etwa gleichzeitig auftretender fleissiger Sanskritforscher, Peter von Bohlen, liess im Jahre 1830 sein Werk „Das alte Indien mit besondrer Rücksicht auf Aegypten“ in zwei Bänden erscheinen; gab i. J. 1833 die geistvollen Sprüche des Bhartṛihari heraus und i. J. 1840 den Ṛitusaṃhâra.

Von hoher Bedeutung war es für die junge Wissenschaft, dass auch eine nach so vielen Seiten hin hervorragende Persönlichkeit wie Wilhelm von Humboldt sich mit Eifer den Sanskritstudien zuwandte. Humboldt trug durch eine höchst interessante Abhandlung „Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gitâ bekannte Episode des Mahâbhârata“[1] wesentlich dazu bei, die Aufmerksamkeit der gebildeten Welt auf dieses geistvolle philosophische Gedicht zu lenken. Er war so entzückt von demselben, dass er darüber an Gentz schrieb, er danke Gott, dass er ihn so lange habe leben lassen, um dieses Gedicht lesen zu können.[2]

Dabei hatte die Sanskrit-Literatur das seltene Glück, neben so manchen Anderen, einen so dichterisch genialen und sprachgewandten Uebersetzer zu finden wie Friedrich Rückert, unter dessen Uebersetzungen ich nur die des Nal (zuerst 1828) und die des Gîtagovinda (1837) als besonders gelungen hervorheben will; die erstere schon lange in den weitesten Kreisen bekannt, die letztere ein wahres Meisterstück kunstvoller Uebersetzung.[3]

Zu dieser älteren Generation von deutschen Sanskritisten gehört ferner der auch als Sprachforscher rühmlichst bekannte Theodor Benfey, welcher i. J. 1840 seinen werthvollen Artikel „Indien“ in der „Allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste von Ersch und Gruber“ erscheinen liess; zu ihr ist auch Hermann Brockhaus zu rechnen, desgleichen

---

[1] Gelesen in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin am 30. Juni 1825 und 25. Juli 1826.

[2] Vgl. Boxberger's Uebersetzung der Bhagavadgitâ Vorwort p. 12.

[3] Ausserdem 1831 „Achtunddreissig sanskritische Liebesliedchen des Amaru“; 1833 „Ajas und Indumatî“; 1837 Verschiedenes aus dem Bhartṛihari; 1838 mehrere brahmanische Erzählungen, darunter die Sâvitrî; 1858—59 ein Stück aus dem Mârkaṇḍeya-Purâṇa; aus seinem Nachlass ist auch eine Uebersetzung der Sakuntala veröffentlicht.

Digitized by Google

der noch lebende hochverdiente Ad. Friedrich Stenzler, ferner R. Lenz, J. Gildemeister, Th. Goldstücker, F. Bollensen, A. Hoefer und manche Andre.[1] Zu ihr gehört vor allen Dingen auch noch Otto Böhtlingk, von dessen Werken ich aus dieser Periode als bahnbrechend vor Allem die Ausgabe des so ungemein schwer verständlichen, ja räthselhaften und doch so wichtigen Grammatiker's Pâṇini nebst Erläuterungen dazu hervorheben will.[2] Ausserdem sei nur noch seine Ausgabe der Sakuntala nebst Uebersetzung, aus dem Jahre 1842. erwähnt.[3] —

In der zweiten Hälfte der vierziger Jahre vollzieht sich ein Umschwung in den deutschen Sanskritstudien, indem fast alle hervorragenden jüngeren Kräfte zu jener Zeit sich der Erforschung der so eminent wichtigen Veden, der ältesten Literatur der Inder, zuwandten, deren Verständniss zuerst fast unüberwindliche Hindernisse entgegen zu stehen schienen. Es war bis dahin nur eine erste sachkundige Mittheilung i. J. 1805 von Colebrooke über die Veden gemacht worden, und Friedrich Rosen hatte i. J. 1838 das erste Achtel des Ṛigveda veröffentlicht, wurde aber durch den Tod daran verhindert, das wichtige Unternehmen weiter fortzusetzen. Da war es insbesondre der geistvolle französische Forscher Burnouf, der sich ernstlich an das Studium des Veda machte und durch seine Vorlesungen am Collège de France Andre in dasselbe Studium einzuführen und für dasselbe zu begeistern verstand.[4]

---

[1] So H. Ewald, F. H. Windischmann, Othmar Frank, Ad. Holtzmann, F. G. L. Kosegarten, L. Poley, Haeberlin, E. Meier, K. Schütz u. A.: neben ihnen mögen hier noch genannt werden der Däne N. L. Westergaard und die Franzosen Chezy und Loiseleur Deslongchamps.

[2] Zwei Bände. Bonn, 1839. 1840. — Von hervorragender Bedeutung ist die neue i. J. 1886 begonnene und schon ziemlich weit vorgeschrittene Ausgabe des Pâṇini nebst deutscher Uebersetzung, Erläuterungen und Indices: Leipzig, Verlag von H. Haessel.

[3] Er gab 1847 die Grammatik des Vopadeva heraus; 1847 mit Charles Rieu zusammen Hemacandra's Abhidhânacintâmani; 1845 schon eine Sanskrit-Chrestomathie; später besonders wichtig 3 Bände „Indische Sprüche“, Petersburg 1864 flg. (auch zum zweiten Male aufgelegt); dann eine vorzügliche Uebersetzung des Dramas Mṛicchakaṭikâ, Petersburg 1877 u. s. w. Ueber das grosse Sanskrit-Wörterbuch s. weiter unten.

[4] Ueber den massgebenden Einfluss des grossen französischen Orientalisten auf diesen Umschwung in den Sanskritstudien vgl. M. Müller, Indien in s. culturgesch. Bed. p. 75. 76. — Auch in seinem Aufsatz „Damals und Jetzt“ in der „Deutschen Rundschau“, Jahrgang 1884—85 p. 470 sagt M. Müller von Burnouf: „Er war der Erste, der

Digitized by Google

Im Jahre 1846 liess Rudolf Roth, ein Schüler Burnouf's, sein Buch „Zur Literatur und Geschichte des Veda" erscheinen, welches für das Studium des Veda von epochemachender Bedeutung war.[1]

Jetzt folgten die wichtigsten vedischen Arbeiten Schlag auf Schlag.

Im Jahre 1848 erschien Theodor Benfey's Ausgabe des Sâmaveda mit Uebersetzung und Glossar.

Im Jahre 1849 begann Max Müller, ebenfalls durch Burnouf angeregt, seine berühmte grosse Ausgabe des Ṛigveda, sammt dem Commentar des Sâyana, erscheinen zu lassen, die in sechs mächtigen Foliobänden nun schon seit zehn Jahren vollendet vorliegt. Diesem geistreichen Forscher und seinen zahlreichen, demselben Gegenstande gewidmeten Arbeiten, Reden und Aufsätzen verdanken wir es wohl in erster Linie, dass das Studium des Veda in weiteren Kreisen Beachtung und Interesse gefunden hat.

Im Jahre 1852 erschien sodann der „weisse Yajurveda," von Albrecht Weber herausgegeben, dem sich in den folgenden Jahren das dazu gehörige Çatapathabrâhmaṇa und Kâtyâyana's Çrâutasûtra anschlossen.

Den „schwarzen Yajurveda"[2] begann Ed. Roër im Jahre 1854 herauszugeben. Eine vollständige Ausgabe dieses Veda lieferte späterhin der unermüdlich thätige Albrecht Weber.[3]

Den Atharvaveda endlich gab im Jahre 1856 Rud. Roth im Verein mit dem amerikanischen Gelehrten W. D. Whitney heraus.

---

in seinen Vorlesungen am Collège de France uns in das wahre Studium des Veda einführte". — „Im Jahre 1845, als ich meine Vorarbeiten zu einer Ausgabe des Rigveda begann, war Burnouf der Einzige, der die grosse, zum Veda gehörige Literatur übersah, der Handschriften gesammelt und sich mit der eigenthümlichen Sprache dieses Literaturkreises vertraut gemacht hatte".

[1] Dieser Arbeit liess Roth i. J. 1852 „Jâska's Nirukta samınt den Nighaṇṭavas" folgen, eine mit werthvollen Erläuterungen versehene Ausgabe der ältesten einheimisch-indischen Arbeiten zum Verständniss des Veda. Vgl. unten Vorlesung XLVII.

[2] D. h. die sogen. Saṃhitâ der zum schwarzen Yajurveda gehörigen Tâittirîya-Schule. Von anderen und älteren Schulen des schwarzen Yajurveda werden wir weiter unten sprechen.

[3] Als 11. und 12. Band seiner sehr reichhaltigen und werthvollen „Indischen Studien" erschienen i. J. 1871 u. 1872.

Digitized by Google

Eine vollständige, werthvolle und viel benutzte Ausgabe des Rigveda in Transscription veröffentlichte Theodor Aufrecht schon in den Jahren 1861 und 1863 (6. und 7. Band von Weber's Indischen Studien; nachher im Jahre 1877 in 2. Auflage selbständig erschienen).[1]

Viel Aufhellung verdankte der Ṛigveda sodann in mythologischer und exegetischer Hinsicht einer Reihe von Arbeiten des bekannten Adalbert Kuhn, des langjährigen Herausgebers der sogen. Kuhn'schen Zeitschrift.

Von den späterhin für den Veda thätigen Forschern will ich noch Martin Haug's gedenken, der durch seinen längeren Aufenthalt in Indien im Stande war, uns sehr werthvolle, auf Autopsie beruhende Mittheilungen über das indische Opferwesen zu machen, sowie vor Allem des ebenso schlichten als tüchtigen Hermann Grassmann, der als vielbeschäftigter Gymnasiallehrer in Stettin lebend uns nicht nur ein vorzüglich angeordnetes vollständiges „Wörterbuch zum Rig-Veda"[2], sondern auch eine vollständige Uebersetzung desselben[3] dargeboten hat. Eine Uebersetzung des ganzen Ṛigveda lieferte auch der scharfsinnige und gelehrte Alfred Ludwig.[4] Endlich muss ich noch der exegetischen und culturhistorischen Forschungen des Engländers John Muir und der werthvollen grammatischen Arbeiten B. Delbrück's Erwähnung thun, sowie der „Siebenzig Lieder des Rigveda, übersetzt von K. Geldner und Ad. Kaegi, mit Beiträgen von R. Roth"[5]; und des culturhistorisch wichtigen und interessanten „Altindischen Lebens" von Heinrich Zimmer.[6]

Ich habe hier natürlich nur die hervorragendsten Werke namhaft gemacht und eine Menge wichtiger Arbeiten für die Erklärung des Veda unberücksichtigt gelassen, aber schon das Angeführte wird genügen, um Ihnen eine Vorstellung davon zu erwecken, welch rege Thätigkeit seit dem Ende der 40ger Jahre sich auf diesem Gebiete entfaltet hat. Dem verdanken wir, was vor vierzig Jahren noch kaum geahnt und gehofft werden konnte, —

[1] Neben diesen deutschen Forschern mögen als Herausgeber vedischer Texte noch genannt werden der Inder Râjendralâla Mitra und der Engländer Cowell.

[2] Leipzig 1873.

[3] Zwei Bände, Leipzig 1876. 1877.

[4] Prag 1876, 2 Bände, denen später noch drei weitere Bände mit Erläuterungen und Ergänzungen gefolgt sind.

[5] Tübingen 1875.

[6] Berlin 1879.

Digitized by Google

eine wirklich eindringende Kenntniss auf den meisten Gebieten der so umfangreichen als schwierigen vedischen Literatur.

Als hervorragende Forscher dieser Periode, die sich nicht speciell dem Veda gewidmet, sondern den Schwerpunkt ihrer Wirksamkeit auf das Gebiet der klassischen Sanskrit-Literatur und der Grammatik verlegt haben, wären vor Allem Georg Bühler, F. Kielhorn und der holländische Gelehrte H. Kern zu nennen.[1]

Auch die allgemeineren Werke dieser zweiten Periode des Sanskrit-Studiums zeugen schon von der bis in die vedische Zeit hin erweiterten Kenntnis der indischen Literatur. So bereits die im Jahre 1852 erschienene, Scharfsinn und grosse Gelehrsamkeit bekundende „Indische Literaturgeschichte" von Albrecht Weber[2]; so die ausgezeichnete „Indische Grammatik" von W. D. Whitney, erschienen im Jahre 1879.[3] So vor Allem die grossartigste Schöpfung der gesammten Indologie, das „Sanskrit-Wörterbuch" von Otto Böhtlingk und Rudolf Roth, welches im Jahre 1852 zu erscheinen be-

---

[1] In jüngster Zeit (etwa seit den 70ger Jahren) ist wieder eine gleichmässigere Vertheilung eingetreten, und eine Reihe der tüchtigsten jüngeren Kräfte haben sich jetzt der klassischen Sanskrit-Literatur zugewandt, so C. Cappeller, R. Pischel, H. Jacobi, F. Johaentgen, der talentvolle Uebersetzer L. Fritze; ferner Ad. Holtzmann, Th. Zachariae, J. Schönberg u. a. Die Mehrzahl der Jüngeren dürfte freilich auch jetzt noch auf dem Gebiete der vedischen Literatur, der Brâhmaṇa's und Sûtra's thätig sein; so R. Garbe, A. Hillebrandt, Ad. Kaegi, K. Geldner, G. Thibaut, B. Lindner, H. Zimmer, Charles R. Lanman, P. von Bradke, F. Knauer, J. Schwab und der Verfasser der vorliegenden Literatur-Geschichte; auf beiden Gebieten bewegen sich die Arbeiten von Eggeling, J. Jolly und E. Windisch; H. Oldenberg hat auch der vedischen Literatur bedeutende Dienste geleistet, beschäftigt sich aber hauptsächlich mit der vornehmlich im Pâli-Dialekt verfassten buddhistischen Literatur, welcher speciell auch die Arbeiten Ernst Kuhn's und Ed. Müller's gewidmet sind. Werden die Namen dieser jüngeren deutschen Forscher genannt, so erfordert es die Gerechtigkeit, die hervorragendsten Kenner der buddhistischen Literatur ausserhalb Deutschlands nicht unerwähnt zu lassen. Der erste Platz gebührt unstreitig dem geistvollen Franzosen Burnouf, der auch auf diesem Gebiete bahnbrechend gewesen ist; neben ihm mögen genannt werden Spence Hardy, V. Fausböll, R. Childers, de Alwis, E. Senart u. A. Auf dem Gebiete der Prakritliteratur speciell sind Siegfried Goldschmidt und Paul Goldschmidt thätig gewesen.

[2] Akademische Vorlesungen über Indische Literaturgeschichte, Berlin 1852; 2. Aufl. Berlin 1876.

[3] Indische Grammatik, umfassend die klassische Sprache und die älteren Dialekte, von William Dwight Whitney, aus dem Englischen übersetzt von H. Zimmer, Leipzig 1879.

Digitized by Google

gann und dessen 7. und letzter Band i. J. 1875 abgeschlossen war.[1] In diesem gewaltigen Werke, durch dessen Drucklegung sich die Kaiserliche Akademie zu St. Petersburg ein dauerndes Verdienst um die Indologie erworben, hat Böhtlingk die ganze Fülle seines staunenswerthen, fast die gesammte klassische indische Literatur umfassenden Wissens niedergelegt, während Roth in dem vedischen Theile desselben für die so überaus schwierige Exegese des Veda das Bedeutendste und Werthvollste lieferte, was überhaupt geleistet worden ist. Dieses grosse Werk ist darum als das Centrum und die Grundlage aller auf die Erforschung der indischen Literatur gerichteten Studien zu bezeichnen.[2] Es steht da wie ein stolzer, stattlicher Dom inmitten einer prächtigen Stadt, wo sich mancher Thurm, mancher kunstvoll gebaute Palast erhebt, während auch die zahlreichen wohnlichen Häuser der bescheideneren Einwohner nicht vermisst werden. Heutzutage, wo wir bis zu den ältesten Quellen mit Glück und Erfolg hinauf gelangt sind, wo der Veda wirklich schon als gründlich durchforscht bezeichnet werden darf, ist es wohl der Mühe werth, einmal von der strengen Arbeit auszuruhen und den betrachtenden Blick über den ganzen Reichthum des Gewonnenen und Geschaffenen hinschweifen zu lassen. Heutzutage vermögen wir es, dank der rastlosen Arbeit einer ganzen Reihe hervorragender, ja genialer Köpfe, sowie zahlreicher fleissiger Forscher, die Darstellung der indischen Literatur und Cultur vom grauen Alterthum an bis in die neuere Zeit fortzuführen. Und dies, meine Herren, wollen wir in den uns vorliegenden Stunden versuchen.

Wir wollen die ersten Anfänge des schaffenden indischen Geistes in den Hymnen des Ṛigveda belauschen; wollen beobachten, wie er in den Yajurveden, in den Brâhmaṇa's und Sûtra's immer mehr und immer eifriger sich eine ganze grosse Welt des Gebetes und der Opfer aufbaut, wie er dann im Gangesthale seinem Staate für immer entscheidend den Stempel aufdrückt, indem er das Gebet und die Beter, Brahmâ und die Brahmanen, zu seinen obersten Herrschern erhebt und

[1] Sanskrit-Wörterbuch, herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, bearbeitet von Otto Böhtlingk und Rudolph Roth, St. Petersburg 1852—1875, 7 starke Quartbände.

[2] Zahlreiche werthvolle Nachträge, Ergänzungen und Berichtigungen zu diesem, dem sogen. „Petersburger Wörterbuch“, bietet das „Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung“, bearbeitet von Otto Böhtlingk, dessen 1. Theil zu St. Petersburg i. J. 1879 erschien; der Druck desselben ist bereits ziemlich weit vorgerückt, doch noch nicht abgeschlossen.

Digitized by Google

das Dogma der Seelenwanderung schafft; wie durch den überwuchernden Ceremoniencultus der Drang nach reinerer Gotteserkenntniss in der Stille der Wälder die Philosophie der Upanishaden entstehen lässt, während in einem anderen Landstrich eine andere philosophische Geistesrichtung, die die Achtung vor den alten Göttern völlig verloren hat, nur einem Ziele noch zustrebt: Befreiung von den Fesseln des leidvollen Daseins, Erlösung aus eigener menschlicher Kraft, — die Lehre des Buddha; wie dann im Gegensatz zu dieser immer mächtiger werdenden Richtung die Brahmanen ihrer Götterwelt eine neue Gestaltung zu geben suchen, indem sie die Verehrung gewisser allbeliebter Volksgötter mit der Brahmâ-Verehrung zu verschmelzen suchen; wie tiefer angelegte Gemüther einer monotheistischen Klärung der alten Götterwelt zustreben, während andere, mehr aufs Praktische gerichtet, die eisernen Ordnungen des brahmanischen Staates immer schroffer ausbauen; wie dann in den prächtig aufblühenden Städten die alten epischen Sagen, die Sagen von Kämpfen der einzelnen Stämme, von Kämpfen der Könige und Priester gesungen und rzählt wurden; wie eine reizende Lyrik aufsprosste, eine gedankenvolle Poesie der Weisheitssprüche, der Fabeln und Märchen, und die Krone der Dichtung, das Drama, in mannigfaltiger und reicher Gestaltung; wie auch das wissenschaftliche Denken wuchs und erstarkte und auf dem Gebiete der Sprachforschung das Bedeutendste, auf dem Gebiete der Philosophie Hervorragendes leistete. Dies Alles, meine Herren, wollen wir an uns vorüberziehen lassen, indem wir in erster Linie die Literatur und ihre Schöpfungen betrachten, zugleich aber auch die übrigen, mehr oder minder damit in Zusammenhang stehenden Bildungen der Cultur, unter welchen, dem Charakter des indischen Volksgeistes gemäss, die Geschichte der Religionen die hervorragendste Stelle einnehmen muss.

So werden wir ein lebendiges Bild gewinnen von dem geistigen Wachsen und Werden dieses merkwürdigen, uns fremden und doch so nah verwandten Volkes, dessen Gedankenschöpfungen schon jetzt für das geistige Leben unserer Zeit von hoher Bedeutung gewesen sind, unseren Horizont nach vielen Seiten hin erweitert, unsere eignen Leistungen bereichert und vertieft, und so schon jetzt auf verschiedene Gebiete unserer Cultur deutlich erkennbaren Einfluss geübt haben, und solchen Einfluss, solche Bedeutung im Laufe der Zeit gewiss in noch weit höherem Maasse gewinnen werden.

Digitized by Google

I. Abschnitt.

Das indische Alterthum, die vedische Periode.

(c. 1500—600 vor Chr. Geb.)

Digitized by Google

Zweite Vorlesung.

Die Urzeit. Die Periode der indopersischen Einheit. Uebereinstimmungen und Abweichungen in Religion, Mythologie und Cultus des Zendvolkes und der vedischen Inder. Wanderung der Inder in das Penjab und Aufenthalt derselben ebendort in der Periode des Rigveda. Culturverhältnisse der Inder in dieser Zeit (Ackerbau, Viehzucht, Gewerbe).

Wenn der forschende Geist sich bemüht, die ersten Anfänge des geistigen und religiösen Lebens eines historischen Volkes wie die Inder zu erkunden, so strebt er naturgemäss über die durch geschichtliche Denkmäler bezeugte Zeit hinaus und fragt nach dem Aeltesten, sei es auch nur in nebelhafter Ferne und in dunklen Umrissen zu erschauen. Hier hat uns für das indische Volk die vergleichende Sprachforschung unschätzbare Dienste geleistet, und wenn auch in erster Linie die europäischen Völker dem Sanskrit für die Aufhellung ihrer ersten sprachlichen und culturgeschichtlichen Anfänge zu Dank verpflichtet sind, so hat doch auch die Indologie der Vergleichung mit den verwandten Sprachen viel zu danken.

Wir wissen, dass die Inder, als sie noch mit den anderen indogermanischen Völkern ein Volk bildeten, sei es nun dass sie im Hochlande von Iran oder auch in den Grenzen eines anderen Landes[1] ihre Heerden weideten, sich in gesitteten, wenn auch nicht hoch cultivirten Zuständen befanden, dass sie in Stämmen unter einzelnen Herrschern lebten, dass die Familie wohlgeordnet bestand, dass sie neben der Viehzucht bereits den Ackerbau und manches nützliche Handwerk pflegten. Ueber

[1] Die früher ziemlich allgemein geltende Annahme, dass Iran der Wohnsitz des urindogermanischen Volkes gewesen, erscheint mir auch jetzt noch als die wahrscheinlichste; die Gründe, welche von einigen Seiten für Europa als Wohnsitz unserer indogermanischen Voreltern angeführt worden sind, haben mich nicht überzeugt. Doch will ich nicht unterlassen zu bemerken, dass ich diese Frage noch nicht für eine endgültig erledigte ansehe.

Digitized by Google

ihr religiöses Leben können wir zwar nicht viel Detail angeben; dennoch haben wir neben Anderem insbesondere eine Thatsache von unschätzbarem Werthe. Im Veda findet sich eine alte, schon etwas verblassende Göttergestalt, Dyâús pitár der Himmel-Vater, der Himmel als Vater angerufen. Und dieser Dyâús pitár ist unzweifelhaft identisch mit *Ζεύς πατήρ*,[1] dem obersten Gotte der Griechen, dem Vater der Götter, mit dem Ju-piter des lateinischen Volkes, mit dem Týr der altisländischen Edda und dem Zio der alten Deutschen. Wir wissen also, dass das indogermanische Urvolk den leuchtenden Himmel[2] als Gott verehrte und dass es sich diesen Gott persönlich dachte, dass es ihn Vater anredete.

Auf die Periode der indogermanischen Einheit folgte die der indopersischen oder arischen, nachdem die anderen Völker sich abgetrennt und nur die späteren Inder und Perser, die man auch unter dem Namen Arier zusammenfasst, noch längere Zeit als ein Volk verbunden lebten. Und während uns an jene früheste indogermanische Periode meist nur noch schwerer zu entziffernde Gedenksteine erinnern, liegt die nahe Verwandtschaft der Inder und Perser, speciell in ihren ältesten Producten, den Hymnen des Rigveda und den Gâthâ's des Zend-Avesta klar am Tage. Wer mit den Hymnen des Rigveda vertraut ist, den berührt es in der That fast wunderbar, wenn er die auf Zarathustra oder Zoroaster zurückgeführten ältesten Lieder des sogenannten Zend-Volkes, des in Nordostiran oder Baktrien lebenden Zweiges des persischen Volkes, kennen lernt.

Schon die Sprache des Avesta zeigt ihre nahe Verwandtschaft mit der des Rigveda auf allen Gebieten, oft in ganz überraschender Weise, und für die Aufklärung der sehr corrupt überkommenen Zend-Texte hat der Veda die wichtigsten Beiträge geliefert. Insbesondere ist es Rudolf Roth, der beste Kenner des Veda, der diesen nahen Zusammenhang stets in lichtvollster und fruchtbarster Weiste hervorgehoben hat.

Der höchste und heiligste Gott des Ṛigveda ist Varuna, der in einer höchsten Lichtregion über allen anderen thront, umgeben von seinen sechs Brüdern, den Âditya's; eine erhabene,

---

[1] Sehr bemerkenswerth ist die genaue formelle Uebereinstimmung in dem Accent von dyâús und *Ζεύς*; Nom. dyâús — Voc. dyâù, Nom. *Ζεύς* — Voc. *Ζεῦ*; cf. Max Müller, Ursprung und Entwickelung der Religion, S. 165.

[2] Dyâus kommt von der Wurzel div „leuchten, glänzen".

Digitized by Google

sittlich reine Göttergestalt, die den Weltlauf regelt und über Recht und Unrecht unter den Menschen wacht. Dieser oberste Gott Varuna ist, wie Roth bemerkt hat, aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich identisch mit dem Ahura Mazdâ des Zend-Avesta, welcher ebenfalls von sechs wesensverwandten Genien, den sogenannten Amesha çpeñta's oder „heiligen Unsterblichen“ umgeben in einer höchsten Lichtregion waltet. Diese Uebereinstimmung wird vor Allem durch die allgemeine Wesensverwandtschaft beider Götter deutlich und tritt auch darin hervor, dass Varuna im Veda gern das Epitheton asura „der geistige oder lebendige“, oder „der Herr“ erhält,[1] und dieses Wort asura ist identisch mit dem zendischen ahura, indem in dieser Sprache dem sanskritischen s ein h entsprechen muss.[2]

Unzweifelhaft ist sodann die Uebereinstimmung des vedischen Gottes Mitra, der oft mit Varuna eng verbunden erscheint, mit dem zendischen Mithra, dessen Cult sich übrigens später in der griechisch-römischen Zeit mit Mysterien verbunden weit verbreitete, ja durch die römischen Legionen sogar bis

---

[1] Dies Epitheton erhalten im Veda übrigens auch noch andere Götter.

[2] Die Etymologie des Wortes asura ist nicht ganz sicher. Meist wird es wohl vom sanskrit. asu „Geist, Leben, Lebenshauch“ abgeleitet, so dass es ursprünglich etwa „der Geistige, Lebendige“ bedeuten dürfte. Doch verdient auch die Zusammenstellung mit latein. erus, alt esus, entschieden Beachtung, wonach asura sich etwa durch „der Herr“ wiedergeben liesse. Vgl. Brugman in Kuhn's Zeitschr. XXIII, 95. P. v. Bradke, Dyâus Asura, Ahura Mazdâ und die Asuras. Halle 1885, p. 85. 86. — Bradke sucht in der letztangeführten lesenswerthen Schrift wahrscheinlich zu machen, dass das Epitheton asura „der Herr“ oder „der höchste Gott“ in der arischen (indo-persischen) Periode dem alten Dyâus beigegeben wurde. Bei den Persern wäre aus dem alten Dyâus Pitar Asura ein abstracter Ahura mit dem Beinamen Mazdâ geworden, während bei den Indern die Devas den alten Dyâus Pitar Asura ganz überwuchert hätten (a. a. O. p. 113). — Ich gestehe, dass mir die Construction jenes arischen Dyâus Asura noch nicht ganz gesichert erscheint, und glaube, dass wir jedenfalls an der Identificirung des Ahura Mazdâ mit dem ihm wesensverwandten Varuna festhalten müssen. Es ist aber vielleicht möglich, beide Ansichten zu vermitteln. Varuṇa, der Umfassende (οὐρανός), ist ursprünglich ebenfalls Bezeichnung des Himmels; es hat sich also bei den Indern der alte Himmelsgott in zwei Göttergestalten getrennt (Dyâus und Varuna), von denen die eine mehr die sinnliche Erscheinung, die andere mehr die sittlichen Qualitäten des alten Himmelsgottes übernommen hat. Der zendische Ahura ist aus jenem noch ungetrennten Himmelsgott entstanden, und so erklärt es sich, wie er zugleich dem Dyâus und dem Varuna der Inder entspricht. Diese Vermuthung scheint mir recht viel für sich zu haben.

Digitized by Google

nach Deutschland hin gelangte, wo man am Rhein und in Württemberg Denkmäler dieses Gottes gefunden hat.

Unzweifelhaft ist es ferner, dass der vedische Yama, der Sohn des Vivasvant, der älteste Mensch, der als der erste Gestorbene nachher Fürst im Todtenreiche wird, mit Yima, dem Sohn des Vîvanhvâo, im Zendavesta identisch ist, der später in der persischen Heldensage als König Dschemshîd erscheint.[1]

Auch das göttliche oder halbgöttliche Wesen Trita Âptya im Ṛigveda entspricht dem zendischen Thrita oder Thraêtaona, Sohn des Âthwya, der später in der persischen Heldensage als Feridun auftritt.

Für die Uebereinstimmung im Cultus der alten Inder und Perser ist vor Allem wichtig der Umstand, dass dem Soma, dem berauschenden heiligen Trank, den die Brahmanen zum Opfer für die Götter bereiten und der dann selber auch vergöttlicht wird, bei dem Zendvolke ganz genau der haoma entspricht, welches Wort ja auch identisch ist mit indischem soma. Die Mazdapriester bereiten den Trank ganz wie die Brahmanen; auch die Zumischung von Milch findet sich bei beiden.[2]

Noch wichtiger aber ist der sehr ausgebildete Feuercultus, der sich bei beiden Völkern vorfindet. Bei beiden war es Sitte, das heilige Feuer, dem die Anbetung gezollt wird, durch das Aneinanderreiben bestimmter Hölzer zu erzeugen.[3] In dem Hause jedes Mazdaverehrers brannte ein nie verlöschendes Feuer, dessen Pflege die Pflicht des Familienoberhauptes war[4]; ganz ebenso wie auch bei den Indern der Hausvater für das heilige Feuer in seinem Hause Sorge tragen muss. Der Feuerpriester wird im Avesta âthrawa genannt, welches Wort von âtar, das Feuer, abzuleiten ist, und im Veda begegnet uns Atharvan, ein mythisches Wesen, eine Art indischer Prometheus, der das Feuer zuerst erzeugt haben soll[5]; ausserdem ist das Wort Atharvan Bezeichnung einer berühmten in-

---

[1] Wie dem Yama seine Zwillingsschwester Yamî zugesellt wird, so in späteren Büchern dem Yima seine Schwester Yimak (s. Justi, Handbuch der Zendsprache s. v. yima).

[2] Vgl. W. Geiger, Ostiranische Cultur, p. 467 und 470. Auch Windischmann Ueber den Somacultus der Arier, in den Abhandlungen der königl. bayr. Akad. der Wissensch. 1847. — Zimmer, Altindisches Leben, p. 272 flg.

[3] Vgl. Geiger a. a. O. p. 257.

[4] Vgl. Geiger a. a. O. p. 472.

[5] Vgl. RV. 6, 16, 13 tvâm agne pushkarâd adhy atharvâ nir amanthata u. a.

Digitized by Google

dischen **Priesterfamilie**. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass das Wort *atharvan* in die Periode der indopersischen Einheit zurückreicht und dort den **Feuerpriester** bezeichnete.

Endlich ist für beide Völker, Inder wie Perser, ganz besonders charakteristisch die merkwürdige Verehrung der Kühe, die bis zur Vergöttlichung derselben geht. Der Urin der Kühe wird bei beiden Völkern vielfältig als geheiligtes Reinigungsmittel gebraucht.[1]

Noch Vieles liesse sich neben diesen hervorstechenden Zügen anführen, was ich übergehen muss, weil es uns zu weit führen würde.[2] Sie werden die nahe Verwandtschaft auch in der Terminologie dieser Götterverehrung überall beobachten können; so z. B. werden, die „verehrungswürdigen Götter" im Veda als **yajata** bezeichnet, im Avesta dem entsprechend als **yazata**. Das Opfer, die Götterverehrung, heisst im Veda **yajña**, im Avesta **yaçna**. Die heiligen Lieder des Avesta werden **gâthâ's** genannt, von der Wurzel *gâ* „singen", und genau ebenso, ohne auch nur in einem Buchstaben abzuweichen, lautet das Wort auch im Indischen. Ja die Uebereinstimmung erstreckt sich zum Theil sogar bis auf das Metrum, die Sylbenzahl in den Versreihen dieser Lieder, so dass z. B. die elfsylbigen Verse in den Gâthâ's des Avesta den vedischen sogenannten Trishṭubh-Versen mit elf Sylben entsprechen, die achtsylbigen den sogenannten Anushṭubh- und Gâyatrî-Versen mit acht Sylben im Veda, und gelesen, bei der Aehnlichkeit der Sprache, einen merkwürdig verwandten Eindruck hervorrufen. Es geht deutlich daraus hervor, dass in der Zeit der indopersischen Einheit der Cultus schon soweit ausgebildet war, dass es sogar eine religiöse Hymnenpoesie gab, wenn dieselbe auch vielleicht nicht auf sehr hoher Stufe stand. Dieser Punkt scheint mir ein sehr wichtiger zu sein.

Wenn die angeführten Thatsachen nun auch mit Sicherheit darauf schliessen lassen, dass die Inder und das Zendvolk noch

---

[1] Vgl. **Geiger**, Ostiranische Cultur, p. 258. Ueberhaupt findet sich Uebereinstimmung in den Reinigungsvorschriften; ebenda p. 256 flg.

[2] Vgl. das Zweigbündel, welches die Mazdapriester tragen, mit dem heiligen Grase bei den Indern (bareçman und barhis). — Vgl. auch das púnar ástam éhi „geh wieder heim" RV 10, 14, 8, was dem Todten zugerufen wird, mit dem persischen Fravashi-Glauben; (Geiger a. a. O. p. 287). Damit steht der Manen-Cult in Zusammenhang. Die Manen, insbesondere der Verwandten werden bei Persern und Indern verehrt als Helfer in der Noth, besonders im Kampfe (Geiger a. a. O. p. 289).

Digitized by Google

ziemlich lange als ein Volk bestanden und ihre religiöse Cultur schon in nicht unbeträchtlichem Grade ausgebildet hatten, ehe sie sich von einander trennten, so tritt doch auch der Gegensatz zwischen beiden Völkern und ihren Religionen sehr deutlich hervor und an einigen der wichtigsten Punkte in so schroffer und entschiedener Weise, dass dieser Umstand bereits früh zu der Vermuthung geführt hat, die Trennung beider Völker sei gerade durch religiöse Differenzen hervorgerufen. Es ist in der That im allerhöchsten Grade merkwürdig, dass im Zendavesta die bösen Geister und Dämonen, deren Verfolgung und Bekämpfung beständig anempfohlen und erfleht wird, Daêva's genannt werden, während bei den Indern doch die Deva's gerade die guten Götter sind, in Uebereinstimmung mit den verwandten Sprachen, indem ja deva bekanntlich identisch ist mit latein. deus u. s. w. Gott. Indra ist der nationale Held der Inder, im Zendavesta aber begegnet uns nur ein böser Dämon Iñdra oder Añdra, der bei der Auferstehung von dem guten Gotte Asha vahista getödtet werden soll. Andererseits finden wir die auffallende Thatsache, dass das Wort asura, — allerdings im Rigveda nur in einem Theile der Stellen, und erst vom Yajurveda an consequent, — bei den Indern böse Dämonen bezeichnet, während das entsprechende Wort ahura im Zend die Bezeichnung des grössten guten Gottes ist. In den Yajurveden und Brâhmana's stehen immer die guten Deva's gegenüber den bösen Asura's; im Avesta dagegen steht der gute Ahura gegenüber den bösen Daêva's.[1]

Es erleidet keinen Zweifel, dass die Inder hier im Wesentlichen das Aeltere bewahrt haben. Die Religion, die in den Liedern des Zendavesta verkündigt wird, giebt sich deutlich selbst als eine Reformation zu erkennen, als eine neue reinere Lehre, geknüpft an den Namen eines Mannes, des Zarathustra (Zoroaster), den die persische Legende aus Rai oder Ragha in Medien nach Balkh an den Hof des Königs Vishtâspa kommen

[1] Der Umstand, dass das Wort asura im Ṛigveda oft genug noch seine beste, ehrendste Bedeutung hat (während in anderen Hymnen des Rigveda freilich auch die Bedeutung „böser Geist, Dämon" vielfach begegnet), macht es unmöglich, die Ausbildung des Gegensatzes zwischen dem zendischen Ahura und den bösen indischen Asura's, im Yajurveda und weiterhin, in die Zeit der indopersischen Einheit zu verlegen; wir müssen denselben wohl vielmehr auf einen späteren feindlichen Zusammenstoss der Ahura verehrenden, die Deva's verabscheuenden Iranier mit den schon zu einem besonderen Volke mit selbständiger Cultur formirten Indern zurückführen. Das Problem ist gerade in diesem Punkte etwas complicirt. Vgl. P. v. Bradke, Dyâus Asura, p. 106—109.

Digitized by Google

und den neuen Glauben lehren lässt.[1] Diese Legende enthält sicherlich einen wahren Kern. Es ist eben jene religiöse Reform, die an den Namen Zarathustra's geknüpft wird, von Medien ausgegangen und hat sich von dort nach Baktrien in das Land des Zendvolkes Bahn gebrochen.

Der Kern dieser Reformation des Zarathustra muss in der Richtung auf eine höhere, reinere, geistigere Auffassung der Götter bestanden haben, also in einer Richtung, die wir durchaus als einen Fortschritt anerkennen müssen, im Gegensatz zu einer älteren sinnlicheren Auffassung. Der oberste Gott, den die Inder mit dem unzweifelhaft alten Namen Varuṇa bezeichnen, wird vom Avesta der Ahura mazdâ, d. h. der weise oder der reine Geist (oder Herr) genannt; und während die den Varuṇa umgebenden Genien, die Aditya's, offenbar ältere, zum Theil etymologisch undeutliche Namen tragen,[2] sind die Benennungen der den Ahura mazdâ umgebenden Genien, der Amesha çpeñta's, reine Abstracta von offenbar jüngerer Bildung, wie vohu mano die rechte Gesinnung, asha vahista die beste Reinheit, kshathra vairya die treffliche Streitbarkeit, çpeñta ârmaiti die heilige Andacht, haurvaṭ die Vollkommenheit und ameretâṭ die Unsterblichkeit. Schon die Namen dieser obersten Götter charakterisiren auf das Deutlichste das Wesen der zarathustrischen Reform. Das sind keine altmythologischen Namen und Gestalten wie Varuna, Mitra, Bhaga — das sind abstracte Begriffe, Neuschöpfungen, die der Reformator an die Stelle älterer Göttergestalten gesetzt hat. In den Liedern des Avesta sehen wir die Gemeinde der Mazdâ-Gläubigen noch deutlich als eine ecclesia militans vor uns, die mit Eifer für den neuen reinen Glauben gegen die unreinen Andersgläubigen, die Daêva-Verehrer, kämpft.

Während nun das Volk des Avesta unter Leitung des Zarathustra dieser höheren, abstracteren und geistigeren Gotteserkenntniss zustrebte, blieben die Inder, die sich von ihnen geschieden, nicht nur der alten polytheistischen Naturreligion, dem Glauben an die Deva's, treu, sondern sie haben diese Religion aufs Reichste und Eigenartigste weiter ausgebildet und gestaltet. Bietet uns der Avesta eine reinere und wahrere Auffassung der Gottheit, so hat der Veda dagegen lebendigere, plastischere, schönere Gestalten. Darin liegt sowohl die Stärke als die Schwäche jedes der beiden.

---

[1] Vgl. Geiger, Ostiran. Cultur, p. 489—492.
[2] Mitra, Aryaman, Bhaga, Daksha, Amça.

Digitized by Google

Als Vertreter der alten Naturreligion, die der Avesta bekämpfte, erscheinen dort die bösen kavi und ucij, und dies sind beides gerade vedische Bezeichnungen der Opferpriester und Hymnensänger.[1] So sehen wir den erwähnten feindlichen Gegensatz der beiden einst so eng verbundenen Völker bis in kleine Einzelheiten hinein sich bewähren. —

Von ihren alten Stammesgenossen sich scheidend müssen die Inder aus dem Hochplateau von Iran über das Gebirge ins Land der fünf Ströme, das sogenannte Penjab, gestiegen sein. Hier ist es, wo wir sie zur Zeit des Ṛigveda ansässig finden. Jene älteste Literaturperiode, in welcher die Hymnen des Rigveda entstanden, muss sich über eine ganze Reihe von Jahrhunderten erstreckt haben. Der reiche Schatz dieser Lieder, zahlreichen alten Sängern und Sängerfamilien zugeschrieben, bildet fast eine Literatur für sich, in der wir ältere und jüngere Perioden unterscheiden können.

Die Entstehungszeit der ältesten Stücke dieser Hymnenpoesie werden wir etwa um 1500 v. Chr., wenn nicht noch einige Jahrhunderte früher, anzusetzen haben.[2] Und eine beträchtliche Zeit, wenigstens mehrere Jahrhunderte noch früher, muss die Einwanderung der Inder im Penjab stattgefunden haben, da mindestens so viel Zeit dazu nöthig war, bis sich diejenige specifisch indische Sprache und der speciell indische Culturzustand herausbilden konnte, wie er uns in den ältesten Hymnen des Rigveda bereits fertig entgegen tritt. Wenn ich das Jahr 1500 v. Chr. als ungefähre Zeitbestimmung für die älteren Ṛigveda-Hymnen angegeben habe, so will ich dazu bemerken, dass ich die Begründung für diese jetzt unter den Kennern ziemlich allgemein angenommene Bestimmung mir für eine spätere Betrachtung vorbehalte, da sich dieselbe wesentlich auf das Verhältniss und den Charakter der verschiedenen Literaturepochen stützt, welche zwischen der Zeit des Rigveda und der des Buddhismus liegen, welcher letztere, im sechsten Jahrhundert v. Chr. seinen Anfang nehmend, uns den festen Punkt bietet, von dem aus wir rückwärts schreitend unsere ungefähren Berechnungen anstellen müssen.

Dass die Inder in jener ältesten Literaturperiode im Lande der fünf Ströme lebten und noch nicht in das weitere Indien vorgedrungen waren, geht aus den Hymnen selbst deutlich her-

[1] Vgl. auch Geiger, Ostiran. Cultur, p. 466.

[2] Ja, es ist möglich, dass sie zum Theil sogar bis 2000 v. Chr. hinaufreichen.

Digitized by Google

vor. Insbesondere gründet sich diese, jetzt allgemein durchgedrungene Annahme auf die in den Hymnen vorkommenden Flussnamen, die uns den geographischen Gesichtskreis der Dichter kennen lehren. Es sind die Flüsse des Penjab. In erster Linie, fort und fort erwähnt, finden wir da die **Sindhu**, heutzutage Sindh genannt; es ist der Fluss, den wir Indus nennen im Anschluss an das griechische *Ἰνδός*, welche Namensform jedenfalls auf die persische Form Hindu, lautgesetzlich für Sindhu, zurückgeht. Ebenso wird die **Gomatî** erwähnt, heute Gomal genannt; die **Krumu**, heutzutage Kurum; ferner die **Kubhâ**, von den Griechen *Κωφήν* genannt, heutzutage der Kabul-Fluss; der **Suvâstu**, von den Griechen *Σόαστος* genannt; die **Vitastâ**, welche die Griechen *Ὑδάσπης* oder *Βιδάσπης* nennen; die **Asiknî**, von Alexander dem Grossen mit geschickter Gräcisirung *Ἀκεσίνης* „der Heilende" genannt[1]; endlich noch **Vipâç** und **Çutudrî**, die beiden Ströme, an welche ein herrliches Lied des Viçvâmitra gerichtet ist (RV 3, 33); Vipâç, bei Arrian *Ὕφασις* genannt, bei Plinius Hypasis, bei Ptolemaios *Βίπασις*, heutzutage Bias oder Bejah; und die **Çutudrî**, von Ptolemaios *Ζαδάδρης*[2] genannt, heutzutage der Setledsch.[3]

Alles dies sind Ströme des Penjab. Dagegen wird der Ganges, oder richtiger die **Gangâ**, später bekanntlich der meistgenannte, wichtigste und heiligste Strom Indiens, bloss in **einem** Liede namhaft gemacht (RV 10, 75, 5) und zwar gleichsam im Vorübergehen, neben vielen anderen Strömen, dazu noch in demjenigen Buch des Ṛigveda, welches sicher die jüngsten Stücke enthält; man sieht offenbar nur eine entferntere Kenntniss dieses später wichtigsten Stromes.[4] Auch die **Yamunâ**, der Schwesterstrom der Gangâ, wird ausser im erwähnten Liede

[1] Dieser Fluss soll damals Candrabhâga (Mondstreif) geheissen haben, da aber dieser Name im griechischen Gewande (*Σανδαροφάγος*) schlimm gedeutet werden konnte, nämlich „Alexanderfresser", so soll nach Hesychius Alexander ihm den oben erwähnten günstigen Namen im Anschluss an eine ältere (eben die vedische) Bezeichnung desselben Flusses gegeben haben. Vgl. **Roth**, Zur Lit. und Gesch. des Veda, p. 139. **Kaegi**, der Rigveda, die älteste Literatur der Inder (2. Aufl.), p. 146.

[2] var. lect. *Ζάραδρος*.

[3] Für diese Flussnamen vgl. man **Kaegi**, der Rigveda, die älteste Literatur der Inder (2. Aufl.) p. 146. 147. Auch **Max Müller**, Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung, übersetzt von C. Cappeller, Leipzig 1884; p. 143. 144.

[4] Indirect noch erwähnt RV. 6, 45, 31 in dem adj. gângya „zur Gangâ gehörig". — Um die Bedeutung, welche der Gangâ in späterer Zeit beigelegt wurde, zu illustriren, sei es mir erlaubt nur einen Vers

Digitized by Google

nur noch zweimal genannt. Es sind wahrscheinlich wohl gegen das Ende der vedischen Periode schon einige feste Ansiedlungen der Arier dorthin vorgeschoben gewesen, während die Hauptmasse des Volkes noch im Penjab lebte.[1] Des Vindhyagebirges und des Narmadâflusses (der Nerbudda) wird in den Hymnen gar nicht Erwähnung gethan.

Mit der Annahme, dass die Inder des Ṛigveda im Penjab ansässig waren, stimmen auch Fauna und Flora, sowie die sonstigen in den Hymnen erwähnten äusseren Verhältnisse (das Klimatische, die Bodenverhältnisse u. dgl.) aufs Beste überein.

Die Inder nennen sich in jener Zeit mit dem Gesammtnamen Ârya, d. h. die Edlen oder die Volksgenossen, entsprechend zendischem airya, und im Gegensatz zu anârya den Unedlen, oder dasyu den Feinden. Diesem Worte dasyu entspricht im Zend genau das Wort dahyu. Auch Darius nennt sich in den Keilinschriften „Ein Arier, aus arischem Samen, ein Perser, eines Persers Sohn“, der nicht nur über die Arier, sondern auch über die Dahyu König sei.

Es wird in den Hymnen auch von der „schwarzen Haut“ oder den „schwarzen Leuten“ geredet, welche die Arier mit Indra's Hülfe sich unterwerfen.[2] Das sind die dunkelfarbigen Ureinwohner des indischen Landes, welche bekanntlich bis auf den heutigen Tag in manchen Gebieten Indiens noch in grosser Anzahl vorhanden sind, wenn auch viele von ihnen in jenen alten Kämpfen ausgerottet, viele durch Mischung in dem indischen Volke aufgegangen sein mögen.

Die vedischen Inder waren ein ackerbautreibendes Volk. Sie hatten den Ackerbau ja schon in der Periode der indogermanischen Einheit gekannt, und im Ṛigveda werden viele Einzelheiten, die sich auf die Ackergeräthe, Bestellung des Feldes u. dgl. m. beziehen, wiederholt namhaft gemacht. Die Ackerfurche (sîtâ) wird sogar vergöttlicht und angerufen. Bemerkenswerth ist in Bezug auf die angebauten Feldfrüchte, dass im Rigveda der Reis nirgends genannt wird und auch nichts, was auf seine in vieler Hinsicht so besondere Cultur hindeutet. Der Reis stammt nach Roxbourgh aus dem südöst-

---

aus dem Mahâbhârata (13, 1793) hier anzuführen: „Wie alle Kasten und die verschiedenen Lebensstadien eines Brahmanen ohne Tugend und ohne Kenntnisse, wie Opfer ohne Somasaft, so wäre die Welt ohne Gangâ.“ (S. Böhtlingk, Indische Sprüche 4975).

[1] Vgl. auch Zimmer, Altind. Leben, p. 5.

[2] Vgl. Zimmer, Altind. Leben, p. 113.

Digitized by Google

lichen Indien und war dem Volke des Rigveda offenbar noch unbekannt.[1]

Eine weit grössere Rolle als der Ackerbau spielte aber zu jener Zeit die Viehzucht, insbesondere die Zucht der Rinder. Wir haben gesehen, dass schon in der Periode der indopersischen Einheit mit der Kuh ein förmlicher Cultus getrieben wurde, sie war ein heiliges Thier. Diese Richtung steigert sich bei den Indern im Laufe der Zeit noch um ein Bedeutendes und hat sich als charakteristischer Zug bis in die neueste Zeit erhalten. Alles, was von der Kuh stammt oder mit ihr in Zusammenhang steht, ist späterhin bei den brahmanischen Indern heilig und werth, zu geweihten Zwecken verwendet zu werden; Tödtung eines Rindes gilt als eines der schwersten Verbrechen u. s. w. Die Erklärung für diese Denkart bietet uns gerade der Ṛigveda, denn wir sehen es deutlich, wie in jener Zeit das Denken und Wünschen des Inders sich hauptsächlich mit dem Besitz und der Pflege der Rinderheerden beschäftigt. Beständige Bitten um Reichthum an Kühen sind ein hervorstechender Zug der vedischen Lieder, mehr noch als die Bitten um Nachkommenschaft und Sieg über die Feinde. Der Kampf wird geradezu „Begierde nach Kühen“ genannt (gavishṭi); kampflustig heisst „nach Rindern verlangend“ (gavyu). Charakteristisch ist es auch, dass die poetischen Bilder nicht selten aus diesem Gebiete genommen werden. Indra wird oft genug ein starker Stier genannt, desgleichen andere Götter; die Morgenröthe heisst eine rothe Kuh; die Gewitterwolken Küh , die ihre Milch strömen lassen u. dgl. m. Wie naiv und merkwürdig ist es z. B., wenn ein vedischer Sänger sagt (RV 1, 25, 16): „Es ziehen meine Gebete hin, wie Kühe auf die Weide zieh'n, suchend den Weithinschauenden“ (d. i. Varuṇa). Oder wenn der Dichter Vasishṭha zu Gott Varuṇa fleht (RV 7, 86, 5): „Nimm weg von uns die Sünden unsrer Väter und was wir selbst begangen, — befrei, o König, den Vasishtha wie ein Kalb vom Stricke!“ — Neben dieser Hauptbeschäftigung werden im Ṛigveda noch verschiedene Gewerbe namhaft gemacht; so das des Zimmermanns und des Wagenbauers, des Schmiedes, des Töpfers und des Gerbers, während die Frauen die Fertigkeiten des Webens, Nähens und Flechtens ausüben. Der Handel, soweit er erwähnt wird, scheint wesentlich noch Tauschhandel gewesen zu sein.

---

[1] Vgl. Zimmer, Altind. Leben, p. 239.

Digitized by Google

Dritte Vorlesung.

Culturverhältnisse der Inder zur Zeit des Ṛigveda (Fortsetzung und Schluss). Wohnsitze. Staatliche Organisation. Gab es damals schon Kasten? Streitbarkeit. Die berühmte Schlacht der Bharata und Tritsu. Kleidung. Dichtkunst. Musik und Tanz. Wettrennen. Würfelspiel. Das Lied eines unglücklichen Spielers. Die Familie. Gab es Wittwenverbrennung? Bestattung der Todten, Verbrennung und Beerdigung. RV 10, 18. Leben nach dem Tode. Ahnenverehrung.

Zur Zeit des Rigveda lebten die Inder in Dörfern oder Weilern, grâma genannt, welche bisweilen auch befestigt sein konnten (pur), nicht aber in eigentlichen Städten, ähnlich wie es nach H. Zimmer's Ausführungen auch bei Germanen, Slaven und Italikern in alter Zeit der Fall gewesen.[1]

Die staatliche Organisation der vedischen Inder erinnert lebhaft an die Verhältnisse bei den alten Germanen, wie sie uns von Tacitus vorgeführt werden.[2] Das Volk zerfällt in Stämme, bei den Indern jana, bei den alten Germanen thiuda genannt, welche wieder in Gaue getheilt sind (bei den Indern viç, bei den Germanen von Tacitus pagus genannt); endlich Dorfschaften (indisch grâma oder vrjana; germ. thorp, vicus).[3] Diese Eintheilung der Stämme in einzelne Gaue und Ortschaften, deren Bewohner wohl näher mit einander verwandt waren, scheint auch bei der Anordnung in der Schlacht zur Geltung gekommen zu sein, ebenso wie bei den alten Germanen[4]

---

[1] Vgl. Zimmer, Altind. Leben, p. 145 flg.

[2] Zimmer vergleicht sie auch weiter mit altiranischen, altslavischen und altitalischen Verhältnissen, worauf ich hier nicht näher eingehen kann.

[3] Vgl. Zimmer, Altind. Leben, p. 160.

[4] Aus Tacitus Germania Cap. 7 sowie aus einheimischen Quellen wissen wir, dass bei den alten Germanen das Heer so geordnet war, „dass Gau neben Gau stand und diese wieder nach Verwandtschaften und Familienkreisen sich ordneten.“ Zimmer, Altind. Leben, p. 161.

Digitized by Google

und wie es bei den den Indern und Persern verwandten Afghanen noch heutzutage der Fall sein soll; wie es übrigens ähnlich auch Nestor dem Agamemnon anräth, Il. 2, 362:

> κρῖν' ἄνδρας κατὰ φῦλα κατὰ φρήτρας, Ἀγάμεμνον,
> ὡς φρήτρη φρήτρηφιν ἀρήγῃ, φῦλα δὲ φύλοις.

An der Spitze des Stammes stand ein **König** oder **Herzog**, râjan genannt (das lateinische rex). Die Würde des Königthums war in vielen Fällen jedenfalls erblich, und können wir das Geschlecht mehrerer Herrscher durch eine Reihe von Generationen verfolgen; in anderen Fällen wurde aber diese Würde jedenfalls durch Wahl der Stammesversammlung ertheilt.[1] Das Königthum war, wie bei den alten Germanen, nirgends ein absolutes, sondern durch den Willen der Volksversammlung beschränkt. Wir sehen den König selbst an der Volksversammlung theilnehmen.[3] Das Volk bringt ihm Geschenke, einen freiwilligen Tribut dar; zu Kriegszeiten ist er der Heerführer, der Herzog, und hierin besteht sein Hauptamt. Sänger und Priester werden von ihm unterstützt und manches vedische Lied erwähnt reiche Geschenke an Kühen, Wagen, Gewändern und Gold, von Königen an fromme Diener und Opferer gespendet.

Neben den Königen finden wir vielfach schon ihre **Purohita's** oder Hauspriester, deren Amt mit der Zeit erblich wurde und die uns die Anfänge des später so mächtigen erblichen Priesterstandes darstellen. Die **Kasteneintheilung** hat zur Zeit des Ṛigveda, so lange die Inder noch im Penjab lebten, jedenfalls nicht bestanden. Diese alte Streitfrage dürfen wir gegenwärtig als endgültig erledigt ansehen. Nur in einem einzigen, jedenfalls späteren Liede des Ṛigveda werden die Kasten genannt. Wohl gab es damals schon **Priester** (brahman), aber nicht als Kaste, und ebenso **Krieger**, aber keinen geschlossenen Krieger- oder Ritterstand; vielmehr war das ganze Volk in jener vielbewegten Zeit streitbar.

Das kräftige kriegerische Wesen ist für die Inder zur Zeit des Ṛigveda besonders charakteristisch. Oft genug tönt in den alten Hymnen die flehende Bitte um Sieg und Beutegewinn zu den Göttern empor, und stolze Siegeslieder preisen nach gewonnenem Ziel die himmlischen Helfer. Um tüchtige Nachkommenschaft, um heldenhafte Söhne, die die streitbare Mannschaft des Stammes mehren, fleht der dem frischen Leben zu-

---

[1] Vgl. Zimmer, Altind. Leben, p. 162.
[2] sabhâ oder samiti genannt. [3] S. Zimmer, a. a. O. p. 174.

Digitized by Google

gewandte Sinn jener eroberungsfrohen Penjab-Bewohner. Gedeihen der Heerden, Sieg über die Feinde und tüchtige Nachkommenschaft, — in diesen dreien zusammen, kann man sagen, besteht das Ideal des vedischen Inders.

Zahlreiche Kämpfe der vordringenden Stämme mit den Urbewohnern fanden statt, und von manchem Siege über das „schwarze Volk“ wissen die Lieder zu sagen; aber auch zwischen den einzelnen arisch-indischen Stämmen kam es oft genug zum Kampfe, wenn sie einander das gewonnene Gebiet oder sonstigen Besitz, vor Allem die Heerden,[1] streitig machten. Gegen die Dasyu und Ârya zog man zu Felde und wurden die Götter beim Opfer um Beistand im Kampfe angefleht.

Die vornehmste und wichtigste Art des Kampfes bei den vedischen Indern ist die auf dem Streitwagen (ratha).[2] Reiterei im Kampfe wird nirgends erwähnt: man fährt stets zu Wagen, wie die Griechen im homerischen Zeitalter. Auf dem Wagen befinden sich der Kämpfer (âsthâtar) und der Wagenlenker (sârathi), welch letzterer Peitsche und Zügel handhabt. Diese Kampfart begegnet uns auch später noch in den Schlachten, von denen das Mahâbhârata erzählt, wo selbst Gott Krishna es nicht verschmäht, dem Helden Arjuna die Dienste eines Wagenlenkers zu leisten. Natürlich kommt neben dem Wagenkampf auch der Kampf zu Fuss, das Handgemenge vor (mushṭihatyâ).

Hauptvertheidigungsmittel der vedischen Inder war der Panzer (varman), der die Schultern und wichtigsten Theile des Oberkörpers bedeckt; ob derselbe ganz aus Metall geflochten oder nur mit Metall bedeckt war, ist ungewiss. Das Haupt bedeckte ein Helm; goldene Helme werden den streitbaren Sturmgöttern, den Maruts, beigelegt. Die wichtigste Waffe der vedischen Inder war der Bogen, dhanus oder dhanvan genannt. Am Arme trug man einen Schutzriemen (hastaghna) gegen den Anprall der Sehne. Pfeile werden erwähnt mit Hornspitzen, die vergiftet sind, sowie auch Pfeile mit eherner Spitze. Ferner Speere und Lanzen (ṛshṭi, çaru), Messer, Aexte u. a. m.

Berühmte Schlachten zwischen den einzelnen indischen Stämmen werden in den Liedern des Veda erwähnt, so namentlich die mehrfach vorkommende „Zehnkönigsschlacht“, in welcher

---

[1] Vgl. das oben p. 31 Bemerkte.

[2] Man kämpft rathena „mit dem Wagen“; oder arvatâ „mit dem Ross“, da beim Wagenkampf die Rosse mit das Wichtigste sind (im Gegensatz zum Fusskampfe).

Digitized by Google

Sudâs, König der Tṛitsu, über die Bharata mit ihren Bundesgenossen, zusammen zehn Könige, siegte. Auf Seiten der Bharata steht Vicvâmitra als Sänger und leitender Priester, auf Seiten der Tṛitsu dagegen Vasishṭha, zwei Namen, die hier zuerst, und zwar in diesem feindlichen Gegensatz, begegnen. Ein lebensvolles Bild gewähren uns hier die Lieder des Rigveda. Da finden wir zuerst den Gesang Viçvâmitra's an die beiden Schwesterströme Vipaç und Çutudri, die er auffordert, sich in ihrem Bette zu trennen und das Volk der Bharata trocknen Fusses hindurchschreiten zu lassen, wie Moses die Juden durchs rothe Meer geführt. Man kann es richtiger ein Gespräch Viçvâmitra's mit den Flüssen nennen (RV 3, 33).

Die beiden ineinanderströmenden Flüsse schildernd beginnt der Sänger[1]:

Es eilen lustig aus dem Schooss der Berge
Im Wettlauf wie zwei losgelassne Stuten,
Wie schmucke Kühe, lockend ihre Kälber,
Vipaç und Çutudri mit ihren Fluthen.

Auf Indra's Ruf und kaum den Wink erwartend
Wie Wagenrenner strebet ihr zum Meere.
Zusammenlaufend mit geschwollnen Wogen
Ergiesst ihr in einander euch, ihr schöne.

„Wir sind hierher gekommen zu dem mütterlichen Strome, zu den beiden, die in's gleiche Bette strömen“, — kündigt Viçvâmitra an. Und die Flüsse fragen: „Was will der Sänger, dass er die Ströme ruft, die auf göttliches Geheiss dahinfluthen. eilend und nicht zu hemmen?“ Da fleht Viçvâmitra: „O bleibet stehen meinem Wort nur einen Augenblick! Hülfesuchend rufe ich zu dem Strome, ich der Sohn des Kuçika!“ Doch die Flüsse erwidern: „Uns hat der Donnerkeilträger Indra die Bahn gegraben, nachdem er den bösen Dämon getödtet, der die Wasser gefangen hielt; Gott Savitar hat uns geleitet und auf sein Gebot strömen wir dahin.“ Da preist der Sänger die herrliche Kraftthat des Indra in begeisterten Worten, und freundlich neigen sich ihm die Flüsse zu und mahnen ihn, in seinen Liedern rühmend ihrer zu gedenken, ihnen Achtung zu zollen. Da bringt denn auch er wieder seine Bitte deutlicher vor und spricht:

[1] Die metrischen Verse dieses Liedes gebe ich nach K. Geldner und Ad. Kaegi, Siebenzig Lieder des Rigveda. Mit Beiträgen von R. Roth (Tübingen 1875), p. 132 flg.

Digitized by Google

Und ihr, ihr Schwestern, merket auf den Sänger:
Von Ferne kam ich her mit Ross und Wagen.
Drum neiget euch und macht mir leicht den Durchgang,
Und netzt die Achsen nicht mit euern Wellen.

Freundlich gewährend erwidern die Flüsse:

Wir merken wohl, o Sänger, deine Worte,
Von Ferne kamst du her mit Ross und Wagen.
Ich neige mich und öffne meine Arme
Für dich, wie für den Mann die blühnde Jungfrau.

Und Viçvâmitra sagt:

Wenn erst die Bharata euch überschritten,
Die rüstige Schaar, nach Indra's Willen kriegend,
Dann mögen pfeilschnell eure Wasser schiessen;
Um eure Gnade bitt' ich euch, ihr hehre!

Und berichtend fügt der Dichter hinzu, dass die kampflustigen Bharata wirklich hinüberschritten durch die Gunst der Flüsse, — nun mögen sie wieder schwellend eilends in ihrem Bette dahinströmen!

Es kam zur Schlacht, aber der Sieg ward nicht den Bharata's, sondern ihrem Gegner, dem Tṛitsu-Könige Sudâs, und freudig feiert dessen Sänger Vasishṭha den Sieg (RV 7, 83). Es ist ein Lob- und Danklied an Indra und Varuṇa, die mächtigsten Götter jener Zeit, deren Hülfe der Sänger den Sieg zuschreibt, während er zugleich mit Stolz darauf hinweist, dass die Gebete der Sänger die helfenden Götter herbeigeführt.[1]

Auf euch, auf eure Freundschaft bauend, o Indra und Varuṇa, — so ruft der Sänger, — zogen die Kämpfer in die Schlacht, mit breiter Axt bewehrt; da schluget ihr die Feinde, Arier wie Barbaren, und war't dem Sudâs nah mit eurer Hülfe.

Man sah der Erde Enden rings in Staub gehüllt,
Gen Himmel stieg, Indra-Varuṇa, Schlachtgeschrei;
Der Menschen Hass und Feindschaft standen wider mich,
Doch eure Hülfe, treubereite, war mir nah.

Unwiderstehlich trafet ihr mit eurem Wurf,
Den Bheda,[2] rettetet den Sudâs aus der Noth.
Ihr Rufen im Gebet habt ihr erhört,
Und unsre Fürsprach[3] für die Tṛitsu hat gewirkt.

---

[1] Die metrisch gegebenen Verse sind wiederum den „Siebenzig Liedern" entnommen (p. 32 flg.).
[2] Einer der zehn Könige.
[3] D. h. die Fürsprache, die Gebete und Lieder der opfernden Priester.

Digitized by Google

Es drohte um mich her, o Indra-Varuṇa,
Verderben durch den Hass des hinterlistigen Feinds,
Doch ihr allein seid Herren über Schlachtenglück,
Auf unsrer Seite wart ihr beim Entscheidungstag.

Der Fürsten zehen, Götterfeinde, konnten nicht
Den Sudâs niederkämpfen, Indra-Varuna,
Erfolgreich war der Preis der Männer bei dem Mahl,[1]
Die Götter kamen ja auf ihren Ruf herbei.

Umringt war Sudâs in dem Zehenkönigskampf,
Doch ihr war't seine Helfer, Indra-Varuṇa.
So neigen jetzt sich euch in gläubigem Gebet
Die Tṛitsu weissgekleidet mit geflochtnem Haar.

Eigenthümlich ist die in den letzten Worten erwähnte Haartracht. Das Haar flechten eben zur Zeit des Ṛigveda nicht ausschliesslich die Frauen, sondern Dasselbe wird bisweilen bei Männern ausdrücklich erwähnt, wie eben bei dem Priestergeschlecht der Vasishṭha's, die als besonderes Merkmal das Haar nach der rechten Seite aufgewunden tragen.[2] Etwas Aehnliches führt Zimmer[3] an von den altnordischen Haddingjar, dem Königs- und Priestergeschlecht der Astingi bei den Vandalen. Im Uebrigen liesse sich von der Tracht der vedischen Inder noch bemerken, dass dieselbe aus einem Gewand oder Unterkleid (vâsas oder vastra) und einem Mantel oder Ueberwurf (adhivâsa, drâpi) bestand. Auch mannigfacher Schmuck wird erwähnt: Spangen an Armen und Füssen, goldener Halsschmuck und goldener Schmuck auf der Brust und am Ohre, Edelsteine an Schnüren u. dgl. m.[4]

Von den Künsten blühte zu jener Zeit eigentlich nur eine, die Dichtkunst, und zwar speciell die lyrische Hymnenpoesie. Diese ist in ihrer Art vollendet zu nennen. Da finden wir Kraft, Gedrungenheit und Frische in Gedanken und Ausdruck, in höherem Grade sogar wie späterhin. Wir finden feste metrische Gesetze, mehrere wohlklingende und zum Theil sogar kunstvolle Maasse, unter denen die achtsylbige Gâyatrî und Anushṭubh sowie die elfsylbige Trishtubh die wichtigsten sind.[5] Die Hymnen sind lyrisch und zwar meist religiösen Inhalts;

---

[1] D. h. der Priester bei dem Opfermahl.

[2] Daher heissen sie dakshiṇataskaparda.

[3] Altind. Leben p. 264, nach Grimm deutsche Myth. S. 317, Gesch. d. d. Spr. 314. 333.

[4] Vgl. Zimmer, Altind. Leben, p. 263.

[5] Aus dem Anushṭubh-Metrum hat sich der später am meisten gebräuchliche Vers, der sogen. Çloka, entwickelt.

Digitized by Google

doch finden sich auch Anfänge des Didaktischen[1] und Epischen; für das Letztere kann uns gerade das vorhin angeführte Lied von der Zehnkönigsschlacht als Beispiel dienen, das man etwa mit dem sogenannten Ludwigslied, auf den westfränkischen König Ludwig nach seinem Siege über die Normannen (im Jahre 881) vergleichen kann. Auch etliche Scherz- und Spottgedichte kommen vor, wie wir späterhin noch sehen werden, doch treten sie dem Religiösen gegenüber ganz in den Hintergrund.

Die Schreibkunst war damals jedenfalls noch unbekannt; die Hymnen wurden mündlich überliefert. Von der Schrift werden wir darum erst später handeln.

Die Musik war bei den vedischen Indern sehr beliebt, wenn auch noch nicht zum Range einer Kunst entwickelt. Da werden mancherlei Instrumente erwähnt; so Harfen oder Lauten, jedenfalls Seiteninstrumente (vîṇâ); Flöten (vâṇa, vâṇî, tûṇava); Cymbeln oder Klappern (karkari). Auch zu den Preisliedern der Götter wurde gespielt.[2] Trommeln (dundubhi) und Blasinstrumente im Kriege (bakura) fehlen natürlich auch nicht.

Beliebt scheint auch der Tanz gewesen zu sein, der mehrfach in Bildern verwandt wird; Ushas, die Morgenröthe, erscheint wie eine schöngeschmückte Tänzerin (RV I, 92, 4). Sogar bei der Begräbnissfeier wird der Tanz erwähnt.

In Zusammenhang mit dem kriegerischen Charakter des Volkes steht unter den Vergnügungen das Wettrennen mit Wagen in der Rennbahn. Dass dasselbe beliebt war, sieht man aus den zahlreichen Bildern, die daher genommen sind.[3] In späterer Zeit war es nicht mehr gebräuchlich.

Von sonstigen Vergnügungen will ich nur noch das Würfelspiel hervorheben, welches schon zur Zeit des Ṛigveda mit Leidenschaft betrieben wurde, so dass gar Mancher Hab und Gut und zuletzt die eigene Person verspielte. Dies ist culturhistorisch höchst interessant, denn ganz dasselbe fast berichtet uns bekanntlich Tacitus von der Leidenschaft der alten Germanen zum Würfelspiel. Es ist für uns ein Culturbild im Kleinen, wenn ein Sänger im Ṛigveda (7, 86, 6) Gott Varuṇa um Vergebung seiner Schuld anfleht und gleichsam entschuldigend hinzufügt: „Es war ja nicht der eigene Wille, o Varuṇa,

---

[1] So z. B. RV 10, 117.

[2] S. RV 8, 69, 9.

[3] **Man kann damit etwa den Waffentanz bei den alten Germanen vergleichen (Zimmer a. a. O. p. 291), als solche kriegerische Belustigung.**

Digitized by Google

es war Verführung, der Branntwein, der Jähzorn, die Würfel und der Unverstand."

Wie in späterer Zeit König Nal, von der Würfelleidenschaft bethört, sich selbst und sein treues Weib ins Elend bringt, wird Ihnen bekannt sein. Vielleicht aber ist es Manchem von Ihnen neu, dass wir schon im Ṛigveda ein Lied vorfinden, in welchem ein unglücklicher herabgekommener Spieler seine unselige Leidenschaft und das Elend, in das er gerathen, in ergreifenden Worten beklagt. Ich will Ihnen dieses Lied mittheilen, weil es ein so lebensvolles Bild giebt, und schicke nur erklärend voraus, dass das Spiel mit den beerenartigen Früchten des Vibhîdaka-Baumes betrieben wurde und dass man diese in einer Rinne (als Spielbrett) rollen liess.[1]

Der unglückliche Spieler klagt (RV 10, 34):

1. Die kreisenden (Würfel) des hohen (Baumes) berauschen mich, wenn sie in der Rinne rollen; wie der Trank des Soma vom Berge Mûjavant, so gefällt mir der lustige Vibhîdaka-Baum.

2. Nicht stritt (mein Weib) mit mir, nicht zürnte sie, freundlich war sie den Genossen und auch mir; ach, um des Würfels willen, der mir Alles gilt, habe ich mein treuergebenes Weib verstossen!

3. Es hasst mich die Schwiegermutter, mein Weib stösst mich von sich, nicht findet der Bedrängte einen Erbarmer; wie an einem alten Gaul, der theures Geld kostet, so finde ich keinen Nutzen an einem Spieler.

4. Andre umarmen das Weib desjenigen, nach dessen Besitz der rasche Würfel gierig war; der Vater, die Mutter, die Brüder sagen von ihm: Wir kennen ihn nicht, führt ihn gebunden fort!

5. Wenn ich mir vornehme: Ich will nicht mit ihnen gehen[2]! Dann werde ich von den weggehenden Genossen verlassen. Die hingeworfenen Braunen (d. h. die Würfel) geben ihren Klang, ich geh' zu ihrem Stelldichein wie eine Buhlerin.

6. Ins Spielhaus geht der Spieler, in die Brust sich werfend, indem er zu sich spricht: Ich werde schon siegen! Die Würfel steigern noch seine Begierde, und geben dann doch den Gewinn dem Gegner.

7. Mit Haken sind die Würfel versehen, sie bohren sich ein, sie sind Betrüger, sie quälen und peinigen; hinfällige Gaben nur verleihen

---

[1] Man meinte früher, dass diese Früchte des V. Nüsse gewesen seien, bis uns Bühler in dem Report seiner Reise nach Kaschmir darüber belehrt hat, dass es besondere Beeren sind. Die Zahl der Würfel war 53 (cf. RV 10, 34, 8); sie wurden in eine Rinne geworfen und es kam aller Wahrscheinlichkeit nach dabei auf Schnelligkeit im Zählen an. Darauf führt uns namentlich auch der Umstand, dass Nal, nachdem er die Kunst des zauberhaft schnellen Zählens erlangt hat, seinen Gegner ohne Weiteres im Spiele zu besiegen vermag, was bei einem Hazard unmöglich gewesen wäre.

[2] Ich leite davishâni von du, davati ab, welches mit der Bedeutung „gehen, sich bewegen" Dhâtup. und Vop. belegt ist.

Digitized by Google

sie, indem sie den Sieger wieder zu Fall bringen; für den Spieler aber sind sie voller Süssigkeit.

8. Es tummelt sich ihre aus Dreiundfünfzig[1] bestehende Schaar, die ihre Gesetze aufrecht hält gleichwie Gott Savitar; sogar dem Zorn eines Gewaltigen beugen sie sich nicht; sogar der König zollt ihnen Verehrung.

9. Sie rollen herab, sie springen empor, ohne Hände bewältigen sie den mit Händen Versehenen; die zaubrischen Kohlen, in die Rinne geworfen, versengen das Herz, obschon sie kalt sind.

10. Es quält sich das verlassene Weib des Spielers, die Mutter des Sohnes, der irgendwo umherirrt; verschuldet, furchtsam, Geld suchend geht er bei Nacht in die Behausung anderer Leute.

11. Es schmerzt den Spieler, wenn er ein Weib sieht, die Gattin Anderer und ihren wohlbestellten Wohnsitz; frühmorgens schirrt er sich seine braunen Rosse (d. h. die Würfel); wenn das Feuer erlischt, dann sinkt der Wicht zusammen.

Und am Schluss des Liedes fleht der Unglückliche die Würfel an, sie möchten doch endlich von ihm lassen und sich ein anderes Opfer ausersehen.

Was die Familie anbetrifft, so herrschte zur Zeit des Ṛigveda noch durchaus Monogamie, während in späteren Zeiten bei den Indern bekanntlich die Polygamie sich einbürgerte. Von der barbarischen Sitte der Wittwenverbrennung ist hier noch keine Spur wahrzunehmen, und es war eine grobe Fälschung, vermittelst deren die Brahmanen es versuchten, in den Ṛigveda das Gebot der Wittwenverbrennung hineinzubringen, an einer Stelle, welche klärlich das gerade Gegentheil, nämlich das Lebenbleiben der Wittwen und ihre Scheidung von dem verstorbenen Gatten besagt.[2] Obgleich nun also diese Sitte dem Volke des Ṛigveda durchaus abzusprechen ist, hat Zimmer es doch durch Vergleichung einzelner ähnlicher Vorkommnisse bei den Griechen, Germanen und Slaven wahrscheinlich zu machen gesucht, dass dieselbe, vereinzelt und ausnahmsweise geübt, schon uralt sei. Das nordische Alterthum hat schöne Beispiele. Nanna wird mit Baldr verbrannt, und Brynhild lässt sich mit Sigurd verbrennen. „Wenn ich ihm nachfolge, sagt Brynhild — Völs. Cap. 31 — fällt ihm die schwere Thür der

[1] Vgl. oben die Anmerkung p. 39.

[2] Nämlich RV 10, 18, 7, wo sie in dem Verse â rohantu jánayo yónim ágre die letzten Worte änderten zu yónim agnéḥ, was den Sinn vollständig verschiebt. Vgl. darüber Colebrooke, Miscellaneous Essays 1, 132 flg. ed. Cowell. Wilson, Journ. R. As. S. 16, 202. Roth, Ztschr. d. Dtsch. Morg. Ges. 8, 468. M. Müller, Essays 2, 30 flg. 278 flg. Kaegi, Rigveda, p. 224.

Digitized by Google

Unterwelt nicht auf die Ferse.' Der Gudrun gereichte es zum Vorwurf, dass sie ihren Gemahl überlebte (Saem. 224, b). Herodot 5, 5 erzählt, dass es bei thrakischen Völkern Sitte sei, dass die liebste Frau eines Mannes auf dessen Grabe getödtet werde. Mela 2, 2 meldet es als allgemeinen getischen Brauch.

Von den Herulern berichtet dasselbe Prokop. Auch über die Slaven finden sich ähnliche Berichte.[1] An diese und andere bemerkenswerthe Mittheilungen knüpft Zimmer — meiner Ansicht nach mit viel Wahrscheinlichkeit — die Vermuthung, dass die Wittwenverbrennung vielleicht bei einigen Stämmen der Inder in alter Zeit vereinzelt vorgekommen sei und später dann im mittelalterlich-indischen Staat mit so schauerlicher Consequenz auf alle Wittwen ausgedehnt wurde.

Die Todten werden, wie uns die Hymnen deutlich zeigen, theils durch Feuer bestattet, theils beerdigt. Jakob Grimm hat in seiner Abhandlung „Ueber das Verbrennen der Leichen“[2] nachgewiesen, dass bei mehreren indogermanischen Völkern — so auch bei den Germanen — in alter Zeit Begraben und Verbrennen neben einander bestand. Dies ist offenbar auch bei den Indern zur Zeit des Ṛigveda der Fall gewesen, während in späterer Zeit bekanntlich die Todten immer verbrannt werden, und das Begraben nur bei Kindern vorkommt.[3]

In einem Liede des Ṛigveda (10, 15, 14) werden die Väter angerufen, welche „durch's Feuer verbrannt“ und welche „nicht durch's Feuer verbrannt“ sind.[4] Wir haben, von anderen Erwähnungen abgesehen, im Ṛigveda einen Hymnus, der bei der Verbrennung recitirt wurde, wo das Feuer angefleht wird, den Todten nicht zu versengen, seinen Leib nicht zu verletzen. In Leben sich hüllend soll er mit einem neuen Leibe sich vereinigen, einen Harnisch soll er anthun, das Feuer soll ihn in

---

[1] So bei Maurikios, Bonifacius, Ibn-Dasta, Ibn-Fadhlan und Thietmar; s. Zimmer, a. a. O. p. 330.

[2] Abhandlungen der Berl. Akad. d. Wiss. 1849.

[3] Vgl. Jolly's Recension von Zimmer's Altind. Leben, Allgem. Zeitung von 1879. Nr. 199. p. 2915a. — Manu 5, 68. 69. 103. Yâjñavalkya 3, 1. 2.

[4] agnidagdha und anagnidagdha. Im Atharvaveda 18, 2, 34 werden genannt nikhâtâḥ, paroptâḥ, dagdhâḥ, uddhitâḥ d. h. die Begrabenen, Weggeworfenen, Verbrannten und Ausgesetzten (sc. als Greise). Bei den Weggeworfenen (paroptâḥ) vermuthet Zimmer eine Sitte, die der eranischen ähnlich war, die die Parsen noch heute üben, während Jolly in seiner oberwähnten Recension meint, es sei das Werfen in's Wasser gemeint; so erklärt es der Commentator des Kâṭhakagṛihyasûtra.

Digitized by Google

die Welt der Frommen, zu den Vätern geleiten. Da heisst es (RV 10, 16):

1. Versenge jenen nicht, o Agni, verbrenne ihn nicht, lass seine Haut nicht schrumpfen[1] noch seinen Leib! Wenn du ihn gar gemacht hast, o Wesenkenner,[2] dann sende ihn den Vätern zu.

2. Wenn du ihn gar gemacht, o Wesenkenner, dann übergieb du ihn den Vätern! Wenn er in jenes Geisterleben eingeht, dann soll er nach der Götter Willen sich führen.

3. Zur Sonne soll sein Auge gehn, in den Wind der Athem, in Himmel und Erde die Theile, die ihrer Natur nach dahin gehören; oder geh in die Wasser, wenn dort es dir bestimmt ist, geh in die Kräuter mit deinem Leibe u. s. w.

Wiederholt ist nun aber auch von dem Haus der Erde die Rede, in welches der Todte hinabsteigt. So fleht ein kranker Sänger Gott Varuṇa an, er möge ihn noch nicht sterben lassen, mit den Worten: „Möge ich noch nicht, o Varuna, hinabgehen in das Haus von Erde!"[3] Es ist uns ein schöner Hymnus erhalten (RV 10, 18), der bei der Beerdigung, von sinnigen Bräuchen begleitet, recitirt wurde.

Der Liturg beschwört zuerst den Tod, weit weg zu ziehen auf seiner eigenen Strasse, geschieden von dem Götterwege, nicht die Kinder, nicht die Männer zu verletzen.

Entfern dich, Tod, und ziehe deine Strasse
Für dich, geschieden von dem Weg der Götter.
Du siehst und hörest, was ich zu dir rede,
Verletz uns nicht die Kinder, nicht die Männer![4]

Symbolisch scheidet dann der Liturg die Welt der Lebenden von der Welt der Todten, indem er einen Stein hinsetzt zwischen die Versammelten und den Ort, wo die Leiche liegt, und dazu den Lebendigen alles Glück und langes Leben wünscht:

Ich setz' die Scheidewand für die, so leben,
Dass Niemand mehr zu jenem Ziele laufe.
Sie sollen hundert lange Herbste leben,
Den Tod durch diesen Felsen von sich halten.

Dann fordert der Liturg die unverwittweten Frauen auf, mit Schmuck und Salben zuerst zum Opfer heranzutreten. Die Gattin allein war bis dahin bei der Leiche sitzen geblieben.

---

[1] So Ludwig und nach ihm Zimmer, Altind. Leben, p. 402.
[2] Jâtavedas, ein Beiname Agni's, des Feuergottes.
[3] Vgl. auch Atharvaveda 5, 30, 14.
[4] Die metrischen Stücke gebe ich nach Roth's Uebersetzung, der dieses Lied aufs Schönste übersetzt und erläutert hat, Ztschr d. Dtsch. Morg. Ges. 8, 468 flg.

Digitized by Google

Jetzt mahnt der Liturg auch sie, sich zu erheben und wieder in die Welt der Lebenden einzutreten:

Erhebe dich, o Weib, zur Welt des Lebens:
Des Odem ist entflohn, bei dem du sitzest,
Der deine Hand einst fasste und dich freite,
Mit ihm ist deine Ehe nun vollendet.[1]

Dann nimmt der Liturg aus der Hand des Todten den Bogen, durch diese symbolische Handlung andeutend, dass Kraft und Streitbarkeit bei den Lebendigen bleiben solle:

Den Bogen nehm' ich aus der Hand des Todten,
Für uns ein Pfand der Herrschaft, Ehre, Stärke.
Du dort, hienieden wir als brave Männer,
Wir wollen schlagen jedes Feindes Angriff.

Dann endlich wird der Todte mit Segenswünschen in die Gruft gesenkt:

Du Erde thu dich auf für ihn und sei nicht eng,
Den Eintritt mach ihm leicht, er schmieg sich an dich an.
Bedeck ihn wie die Mutter, die
Das Kind in ihr Gewand verhüllt.

Geräumig stehe fest die Erdenwohnung,
Von tausend Pfeilern werde sie getragen.
Von nun an bleibe das sein Haus und Reichthum,
Ein sichres Obdach ihm für alle Zeiten.

Zum Schluss aber fleht der Betende noch, dass Yama dem Verstorbenen im Jenseits den Sitz bereiten möge.

Ueber Scheiterhaufen und Grab hinaus strebte das Hoffen des Inders. Ein Leben nach dem Tode wurde geglaubt in jenen seligen Gefilden, wo Yama Herrscher ist, wo er unter einem schönbelaubten Baume mit den Göttern und Vätern gemeinsam trinkt (RV 10, 135, 1); wo nie erlöschendes Licht und Himmelsglanz erstrahlt, wo die ewigen Wasser strömen, wo alle Räume glanzvoll sind, wo alle Wünsche ihre Erfüllung finden, wo Lust und Freud' und Fröhlichkeit und Wonne wohnen, dort, wo das Reich der Unsterblichkeit ist, dorthin soll Yama den Gestorbenen führen (RV 9, 113, 7 flg.).

Das ist der lichte, hoffnungsvolle Abschluss eines naturwüchsigen, frischen und freudigen Lebens!

Die in die Gemeinschaft mit den Götter eingegangenen Väter, die sogenannten Pitaras, werden fast göttlich verehrt.

[1] Und in dieses Lied, wo dieser unzweideutige Vers das weitere Schicksal der Wittwen ausspricht, haben die Brahmanen das Gebot der Wittwenverbrennung hineinzubringen versucht!

Digitized by Google

Sie werden zum Opfer eingeladen und ihnen wird der Trank Svadhâ dargebracht. Wir finden im Ṛigveda Hymnen, die an die Väter gerichtet sind, wo sie angerufen werden, zum Opfer zu kommen, sich auf die Streu zu setzen und den dargebrachten Trank zu geniessen.[1] Diese Ahnenverehrung muss sehr feste Wurzeln im indischen Volke geschlagen haben; sie blüht zur Zeit des indischen Mittelalters und hat sich sogar bis in die neuere Zeit noch erhalten.

Dass es nach dem Glauben der vedischen Inder auch einen schlimmen Ort für die Bösen nach dem Tode gegeben, lässt sich aus einigen Andeutungen vermuthen, wenn derselbe auch nicht näher geschildert wird und wohl kaum mehr als eine unbestimmte Vorstellung davon existirte.[2] Gott Yama aber war zu jener Zeit jedenfalls noch der selbst in Seligkeit lebende Herrscher der Seligen und erst später ist er zu einem Gegenstand des Schreckens, dem fürchterlichen Todesgotte, geworden. Viel später erst bringt die krankhaft gesteigerte Grübelei in dies Gebiet des Denkens ein ganzes Heer unheimlicher Schatten und Schreckgebilde; den Indern des Ṛigveda aber können wir auch hier diejenige Gesundheit des Denkens und Empfindens zusprechen, die uns überall an ihnen erquickt hat.

---

[1] Näheres über diesen Manencultus der Inder findet man bei Max Müller, Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung, 191—209. Auch der Hymnus an die Väter RV. 10, 15 ist dort p. 195—197 übersetzt.

[2] Man beachte die wegebehütenden Hunde des Yama, an denen man erst vorbei muss, wenn man an den seligen Ort kommen will; die Bezeichnung derselben als cabala (Nbf. carvara, karvara, çabara) ist wohl mit griech. *Κερβερος* zu identificiren (vgl. Weber, Ind. Stud. II, 298; Benfey, Vedica und Verwandtes, p. 149—164). Wahrscheinlich wurde schon zur indogermanischen Zeit ein solcher Ort geglaubt. Man beachte die Uebereinstimmung zwischen dem indischen Bhrigu und den griech. *Φλεγύαι*; ersterer muss nach dem Catapatha Brâhmana wegen Uebermuths die Höllenstrafen ansehen; letztere werden wegen Uebermuths zu harten Höllenstrafen verdammt (vgl. Zimmer, a. a. O. p. 419; Weber Ztschr. d. D. M. G. 9, 242). Ob vielleicht sogar mit Benfey indisches talâtala = *Τάρταρος* zu setzen, lasse ich unentschieden.

Digitized by Google

Vierte Vorlesung.

Der Ṛigveda und seine Götterwelt. Inhalt, Ursprung und Anordnung des Ṛigveda. Allgemeiner Charakter der Hymnen. Weltliche Lieder im Ṛigveda. Varuṇa und die an ihn gerichteten Hymnen. Die anderen Âditya's. Eintheilung der vedischen Götterwelt. Die Götter der himmlischen Lichterscheinungen: Die Açvinen; die Morgenröthe.

Der Ṛigveda, dessen Charakteristik wir uns nun speciell zuwenden, ist das älteste Denkmal nicht nur des indischen, sondern des indogermanischen Geisteslebens überhaupt, dem höchstens noch die ältesen Gâthâ's des Zendavesta an die Seite gestellt werden können. Er liegt uns in einer Sammlung von 1028 Hymnen[1] vor, welche in zehn Bücher, Maṇḍala's oder Kreise genannt, zerfallen. Die Art ihrer Entstehung und Ueberlieferung wird deutlich dadurch charakterisirt, dass die Mehrzahl dieser Bücher bestimmten altberühmten priesterlichen Sängerfamilien als specielles Eigenthum zugeschrieben wird; so das zweite Buch den Gṛitsamada's, das dritte dem Viçvâmitra und seiner Familie, das vierte den Vâmadeva's, das fünfte dem Atri und seinen Abkommen, den Âtreya's, das sechste den Bharadvâja's, das siebente Vasishṭha und den Seinigen, das achte vorwiegend wenigstens dem Kaṇva und den Kaṇviden. Buch 1, 9 und 10 stammen von verschiedenen Verfassern; das neunte ist speciell dem Somaopfer gewidmet; das erste und zehnte ganz gemischten Inhalts; das zehnte enthält jedenfalls die jüngsten Stücke.

Diese Lieder, meist von priesterlichen Dichtern, den sogenannten Ṛishi's oder Weisen der Vorzeit, verfasst, erbten als werthvolles Kleinod in den Familien ihrer Verfasser von Geschlecht zu Geschlecht, so dass einzelne hervorragende Familien schliesslich einen ganzen Schatz von Liedern besassen. Diese verschiedenen Kreise der Hymnendichtung wurden in einer

---

[1] Resp. 1017 Hymnen, je nachdem man nämlich die 11 sogenannten Vâlakhilya-Hymnen mitrechnet oder nicht.

Digitized by Google

späteren Zeit, als sich die Priester bereits als geschlossener Stand fühlten und das Bedürfniss nach systematischer Ordnung und Uebersicht ihres gesammten Hymnenschatzes empfanden, in der grossen Sammlung, die den Namen Ṛig-veda, d. h. der Veda der Lieder oder Hymnen, führt, zusammengefasst. Diese Zusammenstellung fand gewiss erst statt, als die Inder bereits aus dem Penjab in das Gangesthal gewandert waren, und dürfte etwa gegen das Jahr 1000 v. Chr. zu Stande gekommen sein. Die Schöpfung der Hymnen selbst reicht aber ohne Zweifel um Jahrhunderte weiter zurück.

Dies wird einleuchtend, wenn man den ungeheuren Abstand der Cultur betrachtet, wie sie sich in den Liedern des Ṛigveda darstellt, im Gegensatz zu der Periode, welche etwa mit dem Jahre 1000 v. Chr. beginnt und welche wir die Periode der Yajurveden und Brâhmaṇa's nennen wollen. Dieser Gegensatz wird uns bei der Schilderung jener zweiten Periode von selbst in die Augen springen. Für jetzt wollen wir es nur unternehmen, den Geist und Inhalt der Hymnen des Ṛigveda zu schildern.

Charakteristisch ist diesen Hymnen Kraft, Frische und Ursprünglichkeit der Empfindung, gegenüber der in der späteren Poesie sich findenden Zartheit, ja Weichlichkeit und Ueppigkeit; desgleichen Einfachheit und Gesundheit der Anschauungen und nicht selten eine gewisse Naivität der Gedanken und Bilder, gegenüber später sich findenden Uebertreibungen, Maasslosigkeiten, ja Ungeheuerlichkeiten. Von den später so deutlich hervortretenden romantischen Eigenschaften ist im Ṛigveda gar nichts zu finden, weder nach der guten, noch nach der schlimmen Seite. Kraftvolle poetische Schilderungen der Natur, die sich bis zu kühnem Schwung erheben, treten uns hier entgegen. Wie die Culturstufe des Rigveda uns an die Schilderung der Germanen bei Tacitus erinnert, so hat auch die Poesie des Ṛigveda eine gewisse Wahlverwandtschaft mit der altgermanischen Poesie. Es ist ein kühner, kraftvoller, streitbarer Geist, der in diesen Hymnen lebt, noch ungebrochen durch die später erst entstehenden priesterlichen Satzungen. Mit freudiger Lust klammert sich der Inder des Ṛigveda an das frische, blühende Leben. Er will leben, will reichen, tüchtigen Besitz, streitbare Söhne haben und hundert Winter fröhlich und gesund schauen. Seinen Göttern will er gern und freudig dienen, sie sollen ihm dafür aber auch helfen, hier glücklich und reich zu leben und dereinst in die seligen Gefilde Yama's einzugehen.

Digitized by Google

Die geistige Verwandtschaft der Poesie des Ṛigveda mit der altgermanischen lässt es mir nicht als Zufall erscheinen, dass wir gerade deutschen, congenialen Forschern die Aufhellung dieses ursprünglichen Geistes der Vedalieder verdanken. Denn es ist hervorzuheben, dass bei den Indern selbst das eigentliche Verständniss für diese ihre älteste Poesie verloren gegangen war. Der Veda war ja für sie ihr heiligstes Religionsbuch geworden, und es war natürlich, dass man ihn später als Object des theologischen Studiums vielfältig missverstand und Dinge in ihn hineindeutete, welche niemals in ihm gelegen haben. Die Commentatoren und gelehrten Interpreten haben in dieser Hinsicht unglaublich viel zur Verdunkelung des Verständnisses des alten ursprünglichen Charakters der Lieder gethan. Die europäische Wissenschaft suchte sich diesen indisch-theologischen Erklärern zuerst ganz anzuschliessen, erkannte aber mit der Zeit, wie wenig zuverlässige Führer dieselben zu einem wirklichen Verständniss des Rigveda waren. Rudolf Roth war der Erste, der sich in seiner Ṛigveda-Forschung kühn von diesen Leitern, unter denen namentlich Sâyana hervorragt, emancipirte, den Weg der freien vorurtheilslosen philologischen Forschung betrat und in bahnbrechender Weise uns den ursprünglichen Geist des Veda zur Anschauung brachte. Lange widerstrebten noch einige conservativere Geister, aber die überzeugende Wahrheit der Roth'schen Darlegungen, vor Allem gestützt durch seine eigenen Uebersetzungen und Interpretationen, ist im Laufe der Zeit durchgedrungen und hat im Wesentlichen die Zustimmung der sachkundigen Forscher gefunden.[1]

Neben dem Schönen und Bedeutenden in der Poesie des Ṛigveda läuft natürlich auch sehr vieles Unbedeutende und Gleichgültige mit, wie ja so ziemlich in jeder Literatur. Insbesondere ist eine gewisse Monotonie nicht abzuleugnen, namentlich wenn man das Ganze überblickt. Es ist dies um so erklärlicher, als die Lieder ja aus verschiedenen Stämmen desselben Volkes gesammelt sind, wo dann eine beträchtliche Anzahl gleichartiger Hymnen an gewisse Götter gar nicht zu vermeiden war. Eine grosse und vollständige Sammlung von Volksliedern aus zahlreichen kleinen Stämmen ein und desselben

[1] Es ist dabei natürlich nicht ausgeschlossen, dass uns jene indischen Gelehrten in ihren Commentaren ausserordentlich viel Werthvolles erhalten haben und dass dieselben bei der Erklärung sehr berücksichtigt werden müssen; wir ordnen uns nur ihrer Autorität nicht bedingungslos unter.

Digitized by Google

Volkes wird wohl immer diesen Charakterzug erhalten, und bei der grossen Masse des Gleichartigen wird der Leser leicht eine Ermüdung spüren, was dem bedeutenden Werthe der Sammlung darum keinen Eintrag thut. Wir wissen, welcher Reichthum, wie viel Schönheit und Poesie im deutschen Volksliede steckt; wer aber grosse mehrbändige Sammlungen deutscher Volkslieder sich bemüht durchzuarbeiten, wird eines ähnlichen Gefühles sich gewiss nach einiger Zeit nicht entschlagen können. In höherem Maasse noch dürfte dies für die Hymnen des Rigveda zutreffen.

Der Inhalt der Hymnen ist meist ein religiöser; theils sind es Götteranrufungen, theils Lieder, die gewisse liturgische Handlungen begleiten, wie z. B. die Pressung des Somatranks, die Beerdigung, Verbrennung oder dergleichen. Doch finden sich in der grossen Sammlung auch einige rein weltliche Gedichte. So z. B. das Lied des Spielers, welches ich früher angeführt habe (RV 10, 34); derart ist auch z. B. das Lied eines Arztes (RV 10, 97), welcher, als Arzt uud Apotheker in einer Person, mit seinem Kräuterkästchen herumzieht und seine Waare anpreist, in halb humoristischer Weise mit seinen Kräutern sich unterhält und sie recht eindringlich ermahnt, ihm auch richtig zu helfen und ihm seine Kranken gesund zu machen.[1]

Derart ist auch eine Schilderung der Frösche, wie sie, nach der langen Hitze, zur Regenzeit wieder erwachen und nun lustig an zu quaken und herumzuspringen beginnen. Dies lustige Quaken und Lärmen wird — in keineswegs respectvoller Weise — mit dem Gesang trunkener Priester verglichen, die um ihre Somakufe herumsitzen, und mit dem Geleier von Schülern, die dem Lehrer das vorgesetzte Pensum wiederholen. Das Lied ist mit entschiedenem Humor und satirischem Talent verfasst.[2]

Es ist natürlich eine Albernheit, wenn in späterer Zeit allen diesen Liedern, weil sie einmal dem Ṛigveda einverleibt sind, bestimmte Gottheiten zugetheilt werden, an welche sie gerichtet sein sollen; wenn z. B. in dem letztangeführten Liede die Frösche als „die Gottheit" genannt werden; oder in dem Spielerliede „das Lob der Würfel und des Spielers Tadel".

---

[1] Dies Lied ist sehr gelungen von Roth übersetzt, Ztschr. d. D. Morg. Ges. 25, 645. Auch in die „Siebenzig Lieder" von K. Geldner und Ad. Kaegi aufgenommen, p. 172—176.

[2] Trefflich übersetzt in den „Siebenzig Liedern", p. 169 flg.

Digitized by Google

Ein anderes Lied variirt in zum Theil ziemlich derber Weise das sehr wenig geistliche Thema, dass alle Welt hinter dem Erwerb herlaufe, jeder auf seine Weise (RV 9, 112): Verschieden ist der Leute Sinn und ihr Beruf — so meint der Dichter. Der Zimmermann und der Arzt suchen, wo etwas zerrissen oder zerbrochen ist, der Priester sucht sich einen kelternden Opferer; der Schmied mit seinem Ambos, mit Reisig auf dem Herd und dem Flederwisch, zum Anfachen des Feuers, in der Hand, sucht einen reichen Kunden. Ich bin Poet, mein Vater Arzt, und meine Mutter Müllerin. So jagen wir, Jeder in seiner Art, dem Erwerbe nach.[1]

Man hat in späterer Zeit den rein weltlichen Charakter dieses Liedes zu verwischen gesucht, indem man jedem Verse als Refrain die absolut nicht dahin passenden Worte anfügte: „O Soma, ströme dem Indra zu!“ Und so sollte nun das Lied an Soma als Gottheit gerichtet sein!

Wenn nun auch die angeführten Sachen uns culturhistorisch sehr interessant sind, so stehen sie doch vereinzelt da, und die meisten, so zahlreichen Hymnen bestehen in Anrufung und Preis der Götter, so dass der Veda seinen religiösen Titel im Ganzen durchaus mit Recht trägt. Suchen wir diesen Liedern etwas näher zu treten, so entrollt sich unwillkürlich vor uns das Bild der gestaltenreichen vedischen Götterwelt, die den wesentlichen Inhalt derselben bildet.

Die höchste, reinste und erhabenste Göttererscheinung des Ṛigveda ist Varuṇa, von dessen ursprünglicher Identität mit Ahura Mazdâ ich bereits früher gesprochen habe. Varuṇa, von der Wurzel var „umhüllen, einschliessen, umfassen“, heisst eigentlich „der Umschliessende, Umfassende“, und ist ursprünglich eine Bezeichnung des allumfassenden Himmels gewesen, identisch mit dem griechischen *οὐρανός*. Wahrscheinlich war dies eigentlich ein Beiwort des alten Dyâus, das sich aber dann als besondere Persönlichkeit ablöste. Im Ṛigveda ist Varuṇa über diese ursprüngliche Naturbedeutung hoch hinauf gehoben, in eine höhere, geistigere Region. Hier ist er der hoch über aller Welt im Lichte thronende Herr über alles Licht und Leben, der allwissende Vater aller Wesen. Er hat die Welt geschaffen und geordnet; nach seinen unverbrüchlichen Satzungen

[1] Wörtlich: wir laufen den Kühen nach. Die Kühe sind hier gleichbedeutend mit Besitz oder, nach moderner Ausdrucksweise, mit dem Gelde. — Auch dieses Lied findet man in den „Siebenzig Liedern“ in gelungener Uebersetzung.

Digitized by Google

wandeln Sonne und Mond; auf sein Geheiss strömen die Gewässer, und Niemand vermag seinen Geboten zu trotzen. In ein glänzendes Gewand gekleidet sitzt er hoch oben in seiner Himmels-Veste und schaut hinab in das Verborgene; sieht, was da ist, was war und was sein wird, umgeben von seinen Spähern, die auf der Menschen Wandel merken. Vor des Gottes sittlich reiner, erhabener Erscheinung erschauert der Mensch im Gefühl seiner Sünde und fleht zu ihm, dass er ihm gnädig und vergebend, freundlich wieder das Antlitz zuwenden möge. Der erhabene Schwung dieser Lieder erinnert uns bisweilen an die Psalmen des Alten Testaments.

Lassen Sie mich nun in der Uebersetzung Ihnen eine der zahlreichen Varuṇahymnen vorführen, in welcher mehr oder weniger diese verschiedenen Züge des Gottes hervortreten, und die Ihnen auch mit der rührenden Naivität ihrer Bilder eine deutliche Vorstellung von dem Charakter der Ṛigveda-Poesie geben kann.

Der Sänger fleht (RV 1, 25)[1]:

1. Wenn irgend wir nach Menschenart, o Gott Varuṇa, dein Gebot verletzen Tag für Tag;

2. So überantworte uns doch nicht der tödtenden Waffe des Zürnenden, nicht dem Grimm des Wüthenden.

3. Zur Gnade möchten wir deinen Sinn durch Lieder lösen, o Varuṇa, wie ein Wagenlenker das geschirrte Ross.

4. Es fliegen meine Wünsche hin, das Heil zu suchen, wie Vögel fliegen in ihr Nest.

5. Wann werden wir wohl ihn, den in der Herrschaft strahlenden Mann, den Varuṇa herbeischaffen, zur Gnade ihn, den Weithinschauenden?

7.[2] Er ist es, der die Spur der Vögel kennt, die durch den Luftraum fliegen; er kennt die Schiffe als der Meerbewohner.

8. Er, dessen Satzungen unverbrüchlich sind, kennt die 12 Monate sammt ihrer Nachkommenschaft; er kennt auch den, der noch dazu geboren wird (d. h. den Schaltmonat).

9. Er kennt die Bahn des weiten, erhabenen, gewaltigen Windes; er kennt auch die, welche darauf sitzen (d. h. die Bewohner der Windregion).

10. Varuṇa, dessen Satzungen unverbrüchlich sind, hat sich niedergesetzt in seiner Veste, um Herrschaft zu üben, der Weise.

11. Von dort aus schaut er alle Geheimnisse, der Einsichtsvolle, was gethan ist und was noch gethan werden wird.

12. Er, der weise Aditya (d. h. der Sohn der Unendlichkeit) soll uns auf jede Art gute Bahn bereiten; er soll unser Leben lange währen lassen.

---

[1] Als Verfasser dieses Liedes wird Çunaḥçepa Âjigarti angegeben.

[2] Vers 6 ist von mir ausgelassen, weil er nur fälschlich in dies Lied hineingerathen ist.

Digitized by Google

13. Varuṇa trägt einen goldenen Mantel und hüllt sich in ein prächtiges Gewand; rings herum haben seine Späher sich niedergesetzt.

14. Er, der Gott, dem die Schädiger nicht zu schaden wagen, noch die Bösen unter den Menschen, noch die Feinde;

15. Der auch unter den Menschen sich unvergleichlichen Ruhm bereitet hat, und auch an unsern Leibern.[1]

16. Es ziehen meine Gebete hin, wie Kühe auf die Weide ziehn, suchend den Weithinschauenden.

17. Nun lass uns beide wieder Zwiesprach halten, da mein süsser Trank dargebracht ist und du wie ein Priester die liebe Speise zu dir nimmst.

18. Schauen will ich ihn, den Allsichtbaren, schauen seinen Wagen auf der Erde, diese meine Lieder möge er freundlich annehmen.

19. Höre, o Varuṇa, diese meine Anrufung und sei gnädig heute; hülfesuchend sehne ich dich herbei.

20. Du Weiser herrschest über das All, über den Himmel und die Erde; erhöre mich auf deiner Bahn.[2]

21. Löse ab von uns die oberste Fessel, knüpfe los die mittlere und was zu unterst ist, damit wir leben!

Gott Varuṇa hat die Welt geordnet und waltet in ihr. So hören wir im Ṛigveda (7, 86, 1):

Von tiefer Weisheit zeugen seine Werke! Er hat die beiden weiten Welten (d. h. Himmel und Erde) gefestigt, das erhabene Firmament hat er erhöht und die Sterne und das Erdreich ausgebreitet.

Und ferner (RV 7, 87, 1. 2. 5):

Varuṇa hat der Sonne ihre Pfade gebahnt, er liess die fluthenden Gewässer strömen, — — er schuf den Tagen ihre weiten Bahnen.

Sein Odem ist der Wind, der die Luft durchrauscht, wie ein weidendes Thier, das im Grase sich stürmisch hin und her bewegt; zwischen Himmel und Erde, den beiden grossen, erhabenen, ist Alles nur dein liebes Reich, o Varuṇa!

Die drei Himmel sind in ihn hineingesetzt und die drei Erden, die darunter liegen; der kluge König hat dort am Himmel die goldene Schaukel (d. h. die Sonne) geschaffen, damit sie glänze.

Und in einem anderen Hymnus heisst es (RV 5, 85, 2—4):

Er hat den Luftraum mit Wolken durchwoben, er legte Kraft in die Rosse und Milch in die Kühe, in's Herz pflanzte Varuṇa den guten Willen, setzte die Sonne an den Himmel und den Soma auf den Fels.

Varuṇa stürzt die Wolkentonne um und lässt sie strömen über die Welten; da tränkt er die Erde wie der Regen die Feldfrucht, er der König aller Welt.

Er tränkt die Erde und den Himmel; wenn Varuṇa nach dem Nass begehrt, dann hüllen sich die Berge in Wetterwolken und es fühlen sich schwach die starken Helden.

---

[1] D. h. er hat für unsere Nahrung gesorgt.

[2] Oder „beim Opfer".

Digitized by Google

Besonders schön sind die Varuṇa-Hymnen des Vasishṭha im siebenten Buche des Ṛigveda.[1] Der Sänger rühmt sich in schwungvoll begeisterten Worten, dass er zu dem Gotte im innigsten persönlichen Verhältniss gestanden, dass er intim mit ihm verkehrt habe wie ein Freund mit dem Freunde. Er rühmt sich in erhabener Vision, dass er einst den hehren, tausendthorigen Palast des Varuna besucht habe und dass sein Anblick ihm wie strahlendes Feuer erschienen sei.[2] Er rühmt sich dessen, dass ihn Varuṇa einst zu sich in sein Sonnenschiff genommen habe und ihn für immer zu seinem Sänger geweiht, „so lang die Tage und die Morgenröthen dauern.“ Und er freut sich in prophetischer Vision dessen wie herrlich es sein werde, wenn er wieder einst mit Varuṇa das Schiff besteigen dürfe, wie sie dann in dem Luftmeer dahin fahren wollen und sich prächtig schaukeln wie in einer Schaukel.[3] Um so schmerzlicher drückt es den Sänger, wenn er die alte Freundschaft geschwunden, wenn er sich von dem Gotte verlassen sieht: „Wo ist diese unsre alte Freundschaft geblieben, da wir doch harmlos sonst mit einander verkehrten?“ so klagt er zweifelnd.[4]

Er fühlt es, dass er wohl durch seine Sünde des Gottes Gnade verscherzt haben müsse, und hier tritt nun Varuṇa mit seiner höchsten, schönsten und erhabensten Seite hervor, als der reine und heilige Gott, den die Sünde beleidigt und der sie ahnden muss, zu dem sich darum aber auch das reuige Flehen des Menschen um Vergebung der Schuld erhebt und das sehnende Verlangen des Unglücklichen, der von göttlicher Strafe heimgesucht zu sein glaubt.

So redet Vasishṭha zu dem Gotte:[5]

Ich spreche zu mir in meinem Herzen: Wann werde ich wohl in Varuṇa's Nähe dringen? Wird er wohl meine Opfergabe freundlich annehmen? Wann werde ich fröhlich seine Gnade schauen?

Ich forsche nach meiner Sünde, o Varuna, und möchte sie erfahren, ich gehe zu den Weisen, um sie zu fragen; die Seher alle sagten mir das gleiche Wort: Wahrlich, Varuṇa ist es, der dir zürnet!

Was war das für eine grosse Schuld, o Varuṇa, dass du den Sänger, deinen Freund, verderben willst? Verkünde mir das, du untrüglicher, selbstherrlicher; entsündigt möchte ich von dir gehen, eifrig dich verehrend.

---

[1] Von den vorhin angeführten Versen (s. p. 51) stammen auch mehrere von Vasishṭha.

[2] RV 7, 88, 2 und 5.

[3] RV 7, 88, 3 und 4.

[4] RV 7, 88, 5.

[5] RV 7, 86, 2—5.

Digitized by Google

Löse ab von uns die Sünden unsrer Väter und die wir selbst begangen haben! Wie einen Dieb, der sich an Heerden gütlich thut, o König, wie ein Kalb vom Stricke mach los und ledig den Vasishtha u. s. w.

In einem anderen Liede (RV 7, 89) fleht der Sänger, welcher von der schweren Krankheit der Wassersucht[1] heimgesucht ist und sich vor dem Tode fürchtet, zu Varuṇa:

Ich will noch nicht, o König Varuṇa, hinabgehn in das Haus von Erde! Sei gnädig, Herr, sei gnädig mir!

Wenn ich zitternd umhergehe wie ein aufgeblasener Schlauch, — — sei gnädig, Herr, sei gnädig mir!

Wahrlich ich habe mich vergangen in der Thorheit meines Herzens, du Reiner! Sei gnädig, Herr, sei gnädig mir!

Ich stehe mitten im Wasser drin, und dennoch quält der Durst deinen Sänger. Sei gnädig, Herr, sei gnädig mir!

Wenn wir, o Varuṇa, nach Menschenart die Himmlischen verletzen, wenn wir im Unverstande dein Gebot übertreten, dann strafe uns nicht, o Gott, um solchen Frevels willen!

Und der Gott ist nicht unerbittlich, darum rühmt ihn der Sänger und sagt: „Du bist der Gott, der selbst über den Sünder sich erbarmet.“[2]

Dieser Varuṇa, der Alles schaffende, lenkende, richtende, der strafende und vergebende Gott ist eine so sittlich erhabene Erscheinung, wie sie ausser dem Ahura Mazdâ der Eranier kein indogermanisches Volk hervorgebracht hat.[3]

Neben Varuṇa, ihm wesensverwandt, aber von geringerer Bedeutung, stehen seine sechs Brüder, die lichten Âditya's, d. h. Söhne der Aditi oder der Unendlichkeit. Der vornehmste unter ihnen ist Mitra, ursprünglich wohl ein Sonnengott, der im Ṛigveda vielfach dualisch eng verbunden mit Varuṇa angerufen und gepriesen wird. Dass wir denselben Gott auch bei den Persern vorfinden, ist schon früher erwähnt worden. Ein anderer von den Âditya's ist Bhaga, der auch im Avesta als Bagha erscheint und der für uns insofern von besonderem Interesse ist, als wir diesen Namen bei den Slaven als Bezeichnung Gottes bis in die neueste Zeit in der Form *богъ* wiederfinden. Die anderen Âditya's, Aryaman, Daksha und Aṃça, sind uns von geringerer Bedeutung; von dem sechsten dieser Brüder des Varuna lässt sich aus den Texten nicht einmal der Name sicher feststellen.

---

[1] Diese Krankheit speciell pflegte als Strafe von Gott Varuṇa's Hand aufgefasst zu werden.

[2] RV 7, 87, 7.

[3] Eine Monographie über Varuṇa verdanken wir Alfred Hillebrandt. Varuṇa und Mitra, Breslau 1877.

Digitized by Google

Im Ganzen treten diese Âditya's neben Varuṇa nur wenig als selbständige Personen hervor. Sie sind mehr oder weniger nur Entfaltungen einer Idee, nämlich des Varuṇa, und nur in Gemeinschaft wirksam. Die Namen Mitra und Aryaman deuten auf Freundschaft und Vertrautheit; Bhaga heisst der Gütige, Daksha der Geschickte, Kluge (δεξιός, dexter), Aṃça der Zutheilende, der Spender. Der oberste Gott hat gleichsam einen hohen Rath befreundeter, wesensgleicher Götter um sich, welche eigentlich nur Ausflüsse ein und derselben göttlichen Person sind.

Die ganze Welt der Götter, welche unter Varuṇa's Lichtregion in den verschiedenen Gebieten der Natur walten, zerfällt in drei Hauptgruppen:

1) die Götter der sichtbaren himmlischen Lichterscheinungen, der Sonne, der Morgenröthe u. s. w.

2) die Götter des Luftraumes, der Luft und der Windregion.

3) die Götter, welche auf der Erde ihren Sitz haben.

Unter den Göttern der himmlischen Lichterscheinungen sind zuerst die beiden Açvinen, die „mit Rossen Versehenen“ oder „die Ritter“ zu nennen, welche als die Ersten am Morgenhimmel erscheinen und das Tageslicht heraufgeleiten. Die Zeit, wo Licht und Dunkel noch ringen und das Licht allmählich siegt, die Morgendämmerung ist nach der indischen Theologie ihre Zeit. Die Açvinen sind ein Zwillingspaar von Rosselenkern, in goldenen Wagen erscheinend, von geflügelten Rossen, Adlern oder Falken gezogen. Ihre Naturbedeutung ist nicht ganz sicher festzustellen. Gegen die Deutung auf die ersten Lichtstrahlen spricht der Umstand, dass sie als ein Paar auftreten, wofür der Grund dabei ganz unverständlich bliebe. Ebenso wenig befriedigt aber die Deutung auf Morgenstern und Abendstern, da sie doch zusammen erscheinen. Im Uebrigen ist aber der Charakter der Açvinen sehr klar und deutlich. Es sind gütige, rettende und helfende Götter, von denen schon im Veda viel ruhmeswürdige Thaten erzählt und gepriesen, oft auch nur angedeutet und als bekannt vorausgesetzt werden. Die beiden ewig in jugendlicher Schönheit strahlenden Helden, mit Wunderkraft und Weisheit begabt, sind auch die Aerzte der Götter. Sie heilen Blinde und Lahme, sie helfen den Elenden. Greise, wie den Seher Kali und den alten Cyavâna, sollen die Açvinen wieder verjüngt haben, dem Vimada verhalfen

Digitized by Google

sie zu einer schmucken Maid, der alternden Ghoshâ zu einem Gatten. Den Vandana befreien sie aus einer Falle und setzen der lahmen Viçpalâ in der Schlacht ein ehernes Bein an, so dass sie wieder gehen kann; dem weisen Atri, der sammt seinen Mannen durch seiner Feinde List in einen heissen Schlund gerathen war, bringen sie Kühlung und retten ihn daraus. Insbesondere aber wird ihnen auch Rettung aus Wassersnöthen nachgerühmt. Die gefeiertste That der Açvinen ist die Rettung des von seinem Vater Tugra im Stiche gelassenen Bhujyu aus den Wasserwogen. Auf sein Hülfeflehen nahen die Açvinen auf ihrem Wagen mit den von selbst sich schirrenden Flügelrossen und retten den Bedrängten.

Die vergleichende Mythologie hat es lange erkannt, dass dies hülfreiche lichte Brüderpaar von Göttern in die indogermanische Urzeit zurückreicht und dass sie speciell mit den griechischen Dioskuren ursprünglich identisch sind. Auch diese, auch Kastor und Pollux sind ein Zwillingspaar jugendlich schöner Helden; sie werden in der griechischen Kunst mit Rossen abgebildet, was uns deutlich an den Namen der Açvin erinnert; sie sind vor allen Dingen *θεοὶ σωτῆρες*, wie auch die Açvinen. Zu Ross und Wagen nahen sie, ihre Freunde zu retten, sie erscheinen dem vom Sturme bedrängten Schiffe und zeigen ihre Ankunft durch Licht am Maste an. Insbesondere in Wassersnoth werden die Dioskuren angerufen, und das weist uns deutlich auf die am meisten gepriesene That der Açvinen hin.

Den Açvinen folgt am Morgenhimmel die schönste und reizvollste Gottheit des Lichtes, die Morgenröthe. Der indische Name für diese Göttin, Ushas, ist mit dem griechischen *ἠώς*, dem lat. aurora (aus ausosa) zusammenzustellen, in entfernterer Weise auch mit slavischem *утро* und dem deutschen Ostara, Osten. Auch bei Griechen und Römern ist die Morgenröthe eine Gottheit, aber ein eigentlicher Cultus derselben hat sich dort nicht ausgebildet.

Die Morgenröthe wird eine Schwester der Nacht genannt und willig räumt die dunkle der strahlenden Schwester den Platz. Sie heisst Tochter des Himmels, auch der Sonne; viel schöne Hymnen sind an sie gerichtet, aber ein ausgeprägter Mythus ist eigentlich nicht vorhanden. Hervorgehoben wird die unverbrüchliche Regelmässigkeit, mit der die Morgenröthen immer wieder erscheinen. Zugleich wird der Mensch beim Anblick dieser immer wiederkehrenden Morgenröthen an die Vergänglichkeit des eigenen Lebens erinnert, und so sagt er, dass Ushas die Menschen altern macht, dass „sie die Geschlechter

Digitized by Google

der Menschen hinschwinden lässt, während sie die göttlichen Ordnungen aufrecht erhält“ (RV 1, 124, 2). Strahlend erscheint sie des Morgens, eine Erweckerin des Lebens (RV 1, 48):

Leuchte auf — ruft ihr der Sänger zu — Morgenröthe, du Tochter des Himmels, mit schönem Gut, mit hehrem Glanz, du Strahlende, mit Reichthum, du gabenreiche Göttin! (1) Lass Lobgesänge sich bei mir erheben und sporne an die Freigebigkeit der Opferherren (2). Kaṇva, der beste der Kaṇviden, preist hier deinen Namen unter den Männern. (4) Wahrlich wie ein holdes Weib naht sich die Morgenröthe, die erfreuende; sie wandelt dahin und weckt Alles, was Füsse hat, und macht, dass die Vögel auffliegen (5). Sie entsendet die Geschäftigen zum Verkehr, — — nicht bleiben die geflügelten Vögel sitzen bei deinem Aufleuchten, du rossereiche! (6) Sie hat ihre Rosse geschirrt, aus der Ferne, vom Aufgang der Sonne her, mit hundert Wagen wandelt dort die herrliche Morgenröthe zu den Menschen hin (7). Alles Lebendige beugt sich vor ihrem Anblick, Licht bereitet die Wonnige! Mit ihrem Glanze soll die gabenreiche Tochter des Himmels fortscheuchen die Anfeindung, fort die Gegner (8). Strahle her, o Ushas, mit hellem Glanz, du Tochter des Himmels, herfahrend reiches Glück für uns, wenn du aufleuchtest beim Opferfest (9). Denn alles Athmen, alles Leben ruht in dir, wenn du aufleuchtest, Wonnige! Auf deinem hehren Wagen, du Glänzende, höre unsren Ruf, die du strahlende Gaben besitzest (10). Fahre die Götter alle herbei aus dem Luftraum zum Somatrunk, o Morgenröthe! Du sollst uns rinder- und rossereichen, preiswürdigen, heldenhaften Besitz spenden, o Morgenröthe! (12) Wenn dich auch früher schon die alten Weisen zur Labung herbeigerufen haben, so nimm doch jetzt auch unsre Lobgesänge sammt der Spende freundlich an, o Ushas, mit hellem Glanz! (14) Wenn du, o Ushas, jetzt des Himmels Thore mit Glanz öffnest, so verleih' uns sichern, weitreichenden Schutz und Labungen, die reich mit Kühen versehen sind (15). Mit hehrem, allgeschmücktem Reichthum und Labungen beschenke uns, mit allsiegendem Glanz, du erhabene Morgenröthe, mit Beute, o du rossereiche! (16)

Verhält sich dieser Hymnus mehr anrufend und bittend, so sind andere mehr schildernd, z. B. das Lied RV 1, 124, welches man in den „Siebenzig Liedern“ übersetzt findet.

Schliesslich sei noch bemerkt, dass auch die Schwester der Morgenröthe, die Nacht, die sterngeschmückte, die Ruhebringerin, in einem schönen, stimmungsvollen Liede des Ṛigveda gefeiert wird.[1]

[1] RV 10, 127; vortrefflich übersetzt in den „Siebenzig Liedern“ p. 138. 139.

Digitized by Google

Fünfte Vorlesung.

Die Götterwelt des Ṛigveda (Fortsetzung). Götter der himmlischen Lichterscheinungen: Sûrya, Savitar, Pûshan, Mitra, Vishnu. Die Götter des Luftraums: Indra, der Gewittergott, der Dämonentödter und Helfer in den Schlachten; sein Charakter und sein Cultus; Rangstreit des Indra und Varuṇa. Vâyu, Vâta, die Maruts, Rudra, Parjanya, die Ṛibhu's.

Den Mittelpunkt der himmlischen Lichterscheinungen bildet natürlich die Sonne selbst, die unter verschiedenen Namen und Gestalten im Ṛigveda verherrlicht wird.

Sûrya,[1] die Sonne, personificirt „der Sonnengott", folgt der Spur der strahlenden Morgenröthe wie ein Jüngling der Spur des Mädchens, erhebt sich mit seinen lichten Sonnenrossen am Rande des Himmels; vorgebeugt klimmen sie empor zur Himmelshöhe und durchmessen in einem Tage den Weltraum.

Ein anderer und häufiger angerufener, etwas mehr persönlich hervortretender Sonnengott ist Savitar, der Beleber oder Erwecker,[2] der mit seinen goldenen Armen, den Sonnenstrahlen, am Himmel aufsteigt und Alles was lebt und sich regt in Bewegung setzt. Er ist es, der dann auch des Abends Alles wieder zur Ruhe bringt, und so erscheint er dann in doppelter Wirksamkeit, als Lenker und Herr des Tages wie der Nacht. Darum wird er nicht nur in seiner strahlenden Erscheinung bei Tage verherrlicht, sondern auch angefleht, bei Nacht die bösen Träume fern zu halten. An Gott Savitar sind jene Verse gerichtet, die seit Uralters bis auf den heutigen Tag jeder Brahmane tagtäglich zum Himmel emporsenden muss, die hochheilige sogenannte Gâyatrî oder Sâvitrî. Wenn er sich erhebt,

---

[1] Das Wort sûrya kommt von der Wurzel sûr oder svar, und entspricht dem griech. ἥλιος, lat. sol und gothischem sauil.

[2] Von der Wurzel su in Bewegung setzen, beleben, erwecken.

Digitized by Google

in der frühesten Morgendämmerung, ehe noch die Sonne am Horizont erscheint, muss er dies Gebet sprechen (RV 3, 62, 10):

tat savitur varenyam
bhargo devasya dhimahi, /
dhiyo yo nah pracodayat //

„Den herrlichen Glanz Gott Savitar's mögen wir erlangen! Er soll unsre Andacht fördern!"

So ist Savitar seit der Zeit des Ṛigveda bis in unsere Tage ein viel angerufener Gott.

Ganz andersartig ist die Gestalt eines anderen Gottes, den wir ebenfalls deutlich als Sonnengott erkennen, nämlich des Pûshan, der als ein Hirt vorgestellt wird, mit dem Ochsenstachel bewaffnet oben am Himmel wandelt und vor Allem den Heerden Wachsthum und Gedeihen spendet. Er ist so recht ein Gott, wie er zu dem Hirtenvolk der alten Arier passt. Er wird auch als der Geleitsmann auf Wegen und Strassen, als „Wegesherr" verehrt und angerufen. Vor Allem aber soll er dem Vieh, den Rindern und Rossen der Opferer und Sänger nachgehen und sie behüten, dass keins sich verliert, keins sich verletzt und keins in eine Grube fällt; unversehrt soll er sie alle wieder herbeibringen.[1] Wahrscheinlich weil die Ziege von allem Vieh am kühnsten klettert, ist dem Gott auf seiner schwindelnden Höhe ein Ziegenpaar verliehen, das seinen Wagen zieht.

Auch der als einer der Âditya's schon früher besprochene Mitra ist ursprünglich ein Sonnengott.

Ein Sonnengott ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch Vishṇu, der Geschäftige oder Wirksame, dessen Gestalt im Ṛigveda nur wenig hervortritt, der aber berufen war, in späterer Zeit zu dem Range eines obersten Gottes emporzusteigen. Aus dem vedischen Pantheon könnte er herausgenommen werden, ohne dass die Lücke merkbar würde. Es wird im Ṛigveda von ihm hauptsächlich das Eine berichtet, dass er mit drei Schritten den ganzen Lichtraum durchmisst; Aufgang, Höhepunkt und Niedergang des Lichtes sind seine drei Fussstapfen, schon nach den indischen Commentatoren. Auch erscheint er als thätiger Freund des Indra. An diesem bescheidenen Gotte bewährt sich das Wort, dass die Letzten die Ersten werden sollen. Denn er ist es, der später als Erhalter der Welt gefeiert, für die Weltseele selbst erklärt wird, die in wiederholter irdischer Verkörperung der Welt und den Menschen Heil gebracht hat.

---

[1] S. RV 6, 54, 5—7.

Digitized by Google

Er ist es, dessen Cult sich in späteren Jahrhunderten halb Indien vornehmlich weihte, und bis zum heutigen Tage wird er dort in unzähligen prächtigen Tempeln verehrt.

Wir kommen nun nach den Göttern des Lichtes zu den Göttern des Luftraumes, der Region der Winde und Wolken.

Der Gewaltigste unter ihnen, alle anderen weit überragend, ist Indra, ein starker und streitbarer Gott, dessen Erscheinung uns in kräftigen, ja bisweilen derben und ungeschlachten Zügen im Ṛigveda vorgeführt wird; ein Gott, so recht nach dem Herzen des kriegerischen Inders im vedischen Zeitalter. Wahrscheinlich existirte Indra schon in der indopersischen Periode; das können wir aus seiner, wenn auch vereinzelten, Erwähnung im Avesta vermuthen, wo ein böser Dämon Iñdra oder Añdra erscheint. Jedenfalls aber ist er erst bei den Indern, im Zeitalter des Ṛigveda, zu wirklicher Bedeutung gelangt. In dieser Zeit drängt sich die mächtige Gestalt Indra's immer mehr in den Vordergrund, eine grosse Menge Hymnen sind an ihn gerichtet, preisen seine Thaten, rühmen seine Stärke, bitten ihn um Hülfe im Kampfe und rufen ihn herbei zum Soma-Trinken. Man sieht es deutlich, wie er mehr und mehr der Liebling, der eigentlich nationale Gott der Inder wird, der zuletzt sogar die erhabene Gestalt Varuṇa's in den Hintergrund drängt. Zur Zeit des Ṛigveda steht Varuṇa noch hoch und gefeiert da, aber schon merkt man es deutlich, dass das Herz des Volkes sich dem streitbaren Indra zuwendet und dass die bis dahin unbestrittene Herrschaft des alten Himmelsgottes gegen das Ende der Ṛigveda-Periode gefährdet ist.

Indra ist vor Allem der Gott des Gewitters, der seinen Donnerkeil gegen die bösen Dämonen schleudert, welche die befruchtenden Wasser der Wolken gefangen halten. Er tödtet Vṛitra, den „Umhüller" oder „Einschliesser", den bösen Wolkendämon, zerspaltet den Wolkenfels,[1] der die Wasser einschloss, und lässt den Regen zur Erde strömen. Der Wolkendämon, den er tödtet, wird auch Ahi „die Schlange" oder der Drache genannt, der die Fluth umlagerte; ahi ist das lateinische Wort anguis, griechisches ἔχις (ἔχιδνα), zendisches azhi, und der Drachentödter Indra ist von der vergleichenden Mythologie mit dem germanischen Siegfried, dem griechischen Achilleus zusammengebracht. Auch andere böse Dämonen werden genannt,

---

[1] Die Wolke wird als ein Wasser bergender Fels aufgefasst.

Digitized by Google

die er tödtet, so Vala, Dânu, Dânava, Çambara, Çushṇa, Kuyava u. a.,[1] alles Gestalten ähnlichen Charakters, Dämonen der Dürre und des Misswachses. Er sucht sie in ihren Schlupfwinkeln auf, er entreisst ihnen die Beute, die sie geborgen; er zerschmettert sie und befreit die Kühe, d. h. die Wolkenwasser, die sie geraubt. Andere stürzt er hinab, wie sie den Himmel erklimmen und stürmen wollen,[2] und verrichtet noch viele andere Heldenthaten.

Selbst alle Götter können gegen ihn nicht aufkommen:

Es ist kein höherer als du,
Kein stärkerer, du Vṛitrafeind,
Ja keiner kommt auch nur dir gleich.

Und als die Götter alle dich
Ergrimmt bekämpft, den einzigen,
Schlugst, Indra, deine Gegner du.[3]

Aber in der Regel ist er nicht ein Bekämpfer, sondern ein Beschirmer der Götter. So heisst es RV 4, 19:

Fürwahr, dich, du donnerkeiltragender Indra, erwählen alle Götter hier, die trefflich anzurufenden Helfer, dich den gewaltigen, grossen, erhabenen, erwählen Erd und Himmel als den Einzigen zur Tödtung des Vṛitra. (1)

Die Götter hatten abgedankt wie Greise, da wurdest du, o Indra, Herrscher auf dem rechten Thron; du tödtetest den Drachen, der die Fluth umlagerte, alltränkende Bahnen hast du gebahnt. (2)

Mit Macht erschütterte Indra den Erdboden, wie der Wind das Wasser mit Gewalt; das Feste riss er nieder, seine Kraft aufbietend, er schlug herab der Berge Gipfel. (4)

Nachdem er den Vṛitra getödtet, liess er die Ströme rinnen; die rings umstellten, eingeengten Bäche bohrte Indra los, dass sie zur Erde strömen. (8) u. s. w.

Diese Heldenthat des Indra gegen den Wolkendämon Vṛitra wird so oft gepriesen, dass es für uns schon ermüdend ist. Indessen muss man dabei wohl berücksichtigen, dass die Inder unter anderen klimatischen Verhältnissen lebten wie wir und dass Gewitter und Regengüsse bei ihnen eine ganz andere, weit grössere Rolle spielten als bei uns.

Vor Indra's Hauche zittern beide Welten,[4] er hat die wankende Erde und die Berge festgestellt, er durchmass den Luftraum, er stützte den Himmel,[5] er zeugt das Feuer zwischen

[1] So auch Pipru, Arbuda, Varcin.
[2] Z. B. Râuhiṇa, cf. RV 2, 12, 12.
[3] RV 30, 1 und 5; nach den „Siebenzig Liedern". p. 72.
[4] RV 2, 12, 1.
[5] RV 2, 12, 2.

Digitized by Google

Himmel und Erde,[1] er ist es, der die Sonne und die Morgenröthe geschaffen, der die Wasser lenkt, unter dessen Befehl Rosse und Rinder, Heerschaaren und Wagen stehen;[2] ihn rufen beide Heere an, die sich kampfgerüstet feindlich gegenüber stehn, ihn rufen die Kämpfer in der Schlacht um Hülfe an, denn ohne ihn, den starken Gott, der selbst das Unbewegliche erschüttert, können die Völker niemals siegen.[3] Den Frevler trifft er, ehe er es ahnt, mit seinem Speere, dem Trotzigen giebt er nimmer nach, er zerschmettert den Bösen.[4]

Vor ihm verneigen Himmel sich und Erde,
Vor seinem Hauche beben die Gebirge;
Den man beim Somatranke sieht, die Keule
In seiner Faust, — das ist, ihr Völker, Indra![5]

Und doch giebt es Zweifler, die an den gewaltigen Gott nicht glauben wollen, die da fragen: wo ist er? und sprechen: er ist ja gar nicht vorhanden! Aber Indra vernichtet des Bösen Besitz, als wäre es nichts, — darum glaubet an ihn, so mahnt der Sänger.

Von besonderer Bedeutung ist Indra als Helfer der Helden in der Schlacht, in welcher Eigenschaft ihn viele Lieder preisen.

Und eines solchen streitbaren göttlichen Beistandes bedurften die Inder jener Tage wohl. Mussten sie doch von Kampf zu Kampf schreiten, wenn sie den dunkelfarbigen Ureinwohnern das Land Stück um Stück abgewannen, und dass es auch an Kämpfen der einzelnen arischen Stämme unter einander nicht fehlte, lehren uns die Lieder des Veda selbst deutlich genug; das Volk war ja noch nicht zu völliger Sesshaftigkeit gelangt, und territoriale Verschiebungen und Aenderungen mussten immerwährende Reibungen hervorrufen und damit Anlass zu Kämpfen geben. Indra, der unbesiegbare Held, ward der Liebling des um seine neuen Wohnsitze kämpfenden Volkes.

„Funfzigtausend Schwarze warfst du nieder und hast ihre Burgen zerschmettert", — so rühmt der Sänger[6]; und ein anderer ruft:

„Welcher Sterbliche wagt es, den anzugreifen, der dich besitzt, o Indra? Wer an dich glaubt, du gabenreicher, gewinnt die Beute am Ende der Schlacht."[7]

Jeder Sänger und Opferer müht sich, den Gott zu seinem Opfer herbeizuziehen, damit er den Seinen helfe und nicht den Gegnern. In zahlreichen Liedern laden sie den Indra, oft mit

---

[1] RV 2, 12, 4. [2] RV 2, 12, 7. [3] RV 2, 12, 8. 9. [4] RV 2, 12, 10. [5] RV 2, 12, 13 in der Uebersetzung der „Siebenzig Lieder". [6] RV 4, 16, 13. [7] RV 7, 32, 14.

Digitized by Google

stürmischem Drängen, ein, zum Trinken des Soma herbei zu kommen. Der Soma ist ein berauschender Trank, aus dem Saft einer bestimmten Pflanze bereitet, deren fleischige Stengel mit Steinen zerschlagen und gepresst wurden. Die dazu gebrauchte Pflanze ist wahrscheinlich zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene gewesen und heutzutage wohl eine andere als damals, wo die Inder noch in anderen Gegenden lebten. Gegenwärtig ist es Sarcostemma acidum oder Asclepias acida. Der Trank musste gähren und wurde dann entweder rein oder mit Milch und anderen Zuthaten gemischt dargebracht.

Wenn der Soma-Trunk für den Gott bereit gestellt ist, dann fleht der Sänger etwa folgendermassen (RV 3, 42)[1]:

1. Komm her zu unsrem gekelterten Trank, zum Soma, o Indra, der mit Milch gemischt ist, mit deinen beiden Falben![2]
2. Komm her, o Indra, zu diesem Rauschtrank, der auf der Opferstreu steht und mit Steinen gekeltert ist; willst du dich nicht an ihm ergötzen?
3. Zum Indra gehn meine Lieder hin, von hier entsandt, um ihn herbeizuschaffen zum Somatrunk.
4. Den Indra rufen wir zum Trinken des Soma mit Lobgesängen hier und Liedern. Ob er wohl kommen wird?
5. O Indra, hier sind die gekelterten Somatränke, nimm sie in dich auf, du hundertfach kräftiger, rossereicher!
6. Wir kennen dich ja als den Beutegewinner, der kühn ist in den Schlachten, du weiser! Nun bitten wir um deine Gunst!
7. Trink, Indra, diesen gekelterten Trank, der mit Milch und Gerste gemischt ist, herankommend mit deinen Hengsten.
8. An gewohnter Stätte lasse ich dir, o Indra, den Soma zum Trunke strömen; gern weile er in deinem Innern!
9. Zum Trinken des Soma rufen wir dich, o Indra, den Alten, wir Söhne des Kuçika, Hülfe begehrend.

Und die Sänger rühmen sich, dass der Somatrunk den Indra begeistert und stark macht, so dass er dann erst die rechte Kraft erlangt, die bösen Dämonen niederzukämpfen. Für solchen Dienst beanspruchen sie dann auch in naiver Weise eine Gegenleistung, Hülfe und Förderung von seiten des Gottes. Das Keltern des Soma und die Einladung des Indra, zum Trankopfer zu kommen, wiederholt sich so viel, dass wir recht deutlich sehen, welche Rolle dieser Cult des streitbaren trunkliebenden Indra zur Zeit des Ṛigveda bei den Indern spielte.

Es ist ein derbes sinnliches Bild, wenn der nervige Gott mit der Keule bewaffnet zum Opfer herangefahren kommt, am

---

[1] Das Lied ist dem Viçvâmitra zugeschrieben.
[2] Indra fährt auf einem Wagen, der von falben Rossen gezogen wird.

Digitized by Google

Somatrank sich berauscht, von dem er gewaltige Massen hinabgiessen kann, wie die Sänger mit Behagen ausmalen, und dann in den Kampf gegen die bösen Dämonen stürzt. Diese derbsinnliche Zeichnung geht so weit, dass wir sogar ein Lied vorfinden, welches ein Selbstgespräch des betrunkenen Indra enthält, der taumelnd kaum weiss, was er sieht und thut, mit seiner Grösse renommirt und im Refrain der Verse immer wiederholt: Hab ich wohl etwa Soma getrunken?

RV 10, 119:

Wie ist mir eigentlich zu Sinn? Soll ich erbeuten Rind und Ross? Hab ich wohl etwa Soma getrunken? (1)

Wie schüttelnde Winde so haben die Tränke mich aufgerüttelt. Hab ich wohl etwa Soma getrunken? (2)

Die Menschenstämme alle fünf scheinen mir kaum ein Sonnenstäubchen gross! Hab ich wohl etwa Soma getrunken? (6)

Die Welten alle beide sind nicht meiner einen Hälfte gleich! Hab ich wohl etwa Soma getrunken? (7)

Den Himmel überrage ich weit und diese grosse Erde! Hab ich wohl etwa Soma getrunken? (8)

Ha, soll ich die Erde wohl hierhin setzen oder auch dorthin? Hab ich wohl etwa etc. (9)

Schnell will ich die Erde zerschmettern, hier oder da! Hab ich wohl etc. (10)

Im Himmel ist meine eine Hälfte, die andre schlepp ich unten! Hab ich wohl etc. (11)

Mächtig gross bin ich, hinaufgestreckt zur Wolkenhöhe! Hab ich wohl etc. (12)

Nun geh ich nach Hause wohl versehen und bring den Göttern Opfer mit! Hab ich wohl etc. (13)

Dies wird genügen, um Ihnen von der Derbheit und Sinnlichkeit der Erscheinung Indra's eine Vorstellung zu geben, und es ist wohl verständlich, dass die einer geistigeren Religion zustrebenden zendischen Arier von einem Gotte, der den Keim zu einer solchen Gestalt in sich barg, nichts wissen wollten und ihn zum bösen Dämon stempelten, während die Inder ihn recht mit Behagen gross wachsen und zu ihrem echtnationalen Gotte werden liessen, was wir dem derbgesunden urwüchsigen Volke weiter nicht verdenken wollen.

Wir haben im Rigveda (4, 42) ein historisch höchst merkwürdiges Lied, in welchem Varuṇa und Indra selbst redend in einer Art von Rangstreit auftreten und welches zuletzt mit einer Anrufung beider Götter endigt.

König Varuṇa tritt zuerst mit dem ganzen Vollbewusstsein seiner obersten Würde auf und nennt sich den Gott, dem auch die Götter sich fügen; aber Indra weiss auch seine Bedeutung als Gott der Schlachten in das gebührende Licht zu setzen,

Digitized by Google

und der Sänger findet es gerathen, beide, im dualischen Compositum Indrâvaruṇâ vereinigt, anzurufen.

„Mein ist fürwahr das Reich, so beginnt Varuṇa, der ich der Herrscher bin! Varuṇa's Willen folgen die Götter! Ich bin der König Varuṇa, mir wurde diese Göttlichkeit festgesetzt zu allererst! Ich, o Indra,[1] bin Varuṇa, durch meine Macht sind die Lufträume festgegründet; als kundiger Schöpfer habe ich alle Wesen (oder Welten) geschaffen, habe Erd und Himmel geschaffen und gefestigt."

Aber Indra erwidert:

„Ich bin es, den die reisigen Männer, ich bin's, den die in der Schlacht Bedrängten rufen! Ich errege den Streit, ich der gabenreiche Indra, den Staub lass ich wirbeln, der ich hervorragende Kraft besitze! Das Alles that ich, und keine Götterkraft kann mir, dem Unbezwungenen, wehren! Wenn mich die Somatränke und die Lieder berauschen, dann fürchten sich die unendlichen Lufträume."

Und der Sänger stimmt preisend dem Indra zu und ruft:

„Ja, alle Welten sind dafür die Zeugen, was du dem Varuṇa da rühmest! Du bist berühmt als der Vṛitra-Tödter, du Indra liessest die verschlossenen Ströme fliessen!"

Dann aber fleht er zu beiden Göttern:

„Mögen wir an Reichthum uns erfreuen, die Götter an der Opfergabe, die Kühe an der Weide! O Indra und Varuṇa, ihr beide sollt uns die Milchkuh schenken, die niemals den Melker von sich stösst."

Es scheint mir deutlich, dass hier der Sänger, der zuerst den majestätischen Varuṇa auftreten lässt, sich doch dann mit seiner Sympathie dem schlachtenlustigen Indra zuwendet; aber keiner der Götter soll gekränkt werden — als ein untrennbares Paar ruft sie darum der Schluss des Liedes bittend an.

Dies ist in der That charakteristisch für den Umschwung in der Rangordnung, welcher sich an diesen beiden Göttern im Laufe der vedischen Periode vollzieht. Indra geht doch eigentlich als der Sieger aus diesem Rangstreit hervor, denn er ist der dem Herzen des Volkes damals näherstehende, der besser verstandene und mehr geliebte Gott!

Neben Indra, dem Gewittergott, finden wir in der Region des Luftraums eine ganze Reihe von Göttern der Winde und Stürme. So zuerst Vâyu und Vâta, beides Namen des Windes, Götter, bei denen ihre Naturbedeutung überall klar am Tage liegt, während ihre individuelle, persönliche Gestaltung nicht gerade weit ausgebildet ist.

Vâyu, der Wehende, der Wind (von der Wurzel vâ „wehen") ist ein geehrter Genosse des Indra. Hervorheben lässt sich,

[1] Ich lese V. 3 ahám indra váruṇas.

Digitized by Google

dass unter allen Göttern er den ersten Somatrunk erhält. Vâta, der Wind, von derselben Wurzel abgeleitet, ist für uns Deutsche insofern von speciellerem Interesse, als in neuerer Zeit der Nachweis dafür geliefert ist, dass der altgermanische oberste Gott Wotan oder Odin wahrscheinlich mit diesem indischen Vâta ursprünglich identisch zu setzen ist. H. Zimmer hat gezeigt, dass die Namen nach den Lautgesetzen zusammenstimmen, und mancher Zug am Wotan zeigt uns noch deutlich seine ursprüngliche Bedeutung als Windgott.[1] Und Wotan ist es ja, der im germanischen Aberglauben noch bis in die neuere Zeit an der Spitze des wüthenden Heeres als wilder Jäger gespenstisch im Sturme dahinsaust.[2]

Beiläufig ist es nicht uninteressant zu bemerken, wie die verschiedenen indogermanischen Völker ganz verschiedene von den alten Göttern zu ihrem obersten Gotte machten. Die Griechen und Römer allein haben den alten Himmel-Vater — Ζεὺς πατήρ, Jupiter — als obersten Gott beibehalten; bei den Indopersern trat die vergeistigte Gestalt des Ahura-Varuṇa an dessen Statt, von dem der griechische Uranos nur ein dunkler Reflex ist. Bei den Slaven finden wir den Bhaga der Indoperser, der hier nur eine geringe Rolle spielt, als *bogŭ* zum höchsten Gott erhoben, und die Germanen endlich machten den Windgott Vâta als Wotan (Wodan, Odin) zum Vater der Götter und Menschen. Das deutet auf sehr merkwürdige Wandlungen und Verschiebungen in der Göttergeschichte dieser einst zu einem Volk verbunden gewesenen Völker.

Neben Vâyu und Vâta finden wir in der Luftregion vor Allem noch die Marut's oder die Sturmwinde, welche den Indra als seine rechten Kampfgenossen mit Jubel, Lärm und Gesang begleiten. Sie fahren dahin in grosser Schaar, von bunten Hirschen oder Gazellen gezogen, als kampfgerüstete Männer, geziert mit allerhand Schmuck, Spangen und Gold, mit Speeren und Harnischen bewehrt. Die Schilderungen, welche die vedischen Dichter von der wild dahin stürmenden Schaar der Maruts geben, sind oft sehr schön, kräftig und schwungvoll. Es ist mit Recht daran erinnert worden, dass jene indischen

---

[1] S. Ztschr. f. deutsch. Alterthum 19 p. 164. — Dagegen stellen Andre, wie F. Kluge, den germ. Wotan, Wodan vielmehr mit latein. vates zusammen, und soll der Name darnach eigentlich etwa „Gesangesherr" bedeuten. Vgl. P. v. Bradke, Dyâus Asura, Vorwort p. X.

[2] Ein lebendiger Hymnus an Vâta findet sich RV 10, 168 (Siebenzig Lieder p. 95).

Digitized by Google

Poeten die gewaltige Erscheinung der Monsune kannten und dieselbe bei ihren Schilderungen offenbar vor Augen hatten.[1]

Ein Gott des Sturmes ist auch **Rudra**, dessen Name entweder der „Heulende, Brüllende“ oder der „Rothe“ bedeutet.[2] Er steht in naher Beziehung zu den Maruts, wird ihr **Vater** genannt[3] und repräsentirt die gefährliche, verheerende Gewalt des Sturmes. Aber man rühmt ihn auch, vielleicht mit einer Art euphemistischer Schmeichelei, als einen helfenden, schützenden Gott und nennt ihn „Çiva“, d. h. den Gütigen. Er ist im Besitz „heilsamer“ Arzeneien, ja er wird sogar „der beste der Aerzte“ genannt, und es scheint dabei in der That an die heilsame, reinigende Seite der Stürme gedacht zu sein.[4] Aus diesem Rudra, oder doch in Anknüpfung an ihn, entwickelt sich in späterer Zeit der grosse Gott Çiva.

Ein uralter Gott, noch aus der Periode der indogermanischen Einheit stammend, ist der Regengott **Parjanya**, der mit dem litthauischen Perkunas, wahrscheinlich auch mit dem slavischen Perun ursprünglich identisch ist. Im Ṛigveda hat er sich noch erhalten und wird in herrlicher, hochpoetischer Weise gefeiert, später aber ganz vergessen. Folgendes kraftvoll-schöne Lied des Sängers Atri ist an Parjanya gerichtet (RV 5, 83):

1. Begrüsse den Mächtigen mit diesen Liedern, preise Parjanya, ruf ihn her in Demuth! Mit lautem Brüllen lässt der Stier die Tropfen rinnen und legt seinen Samen als Leibesfrucht in die Pflanzen.

2. Er zerschmettert die Bäume und tödtet die bösen Dämonen, vor seiner mächtigen Waffe bebt ein jedes Wesen; vor dem Gewaltigen flüchtet selbst der schuldlose Mensch, wenn Parjanya donnernd die Missethäter niederschlägt.

3. Wie ein Rosselenker, der mit der Peitsche seine Rosse peitscht, so scheucht Parjanya seine Regenboten auf; es erhebt sich wie eines Löwen Gebrüll aus der Ferne, wenn Parjanya sein Gewölk zum Regen sammelt.

4. Die Winde wehn, die Blitze schiessen dahin, die Kräuter erheben sich, es schwillt der Himmel; jedwedem Wesen wird ein Labetrunk zu Theil, wenn Parjanya mit seinem Samen die Erde erquickt.

5. Unter dessen Gebot die Erde sich beugt, unter dessen Gebot sich Alles regt, was Hufe hat; unter dessen Gebot alle bunten Kräuter stehen, du, o Parjanya, sollst uns mächtigen Schutz verleihen.

---

[1] Vgl. Zimmer, Altind. Leben, p. 42—45. — Die Hymnen an die Maruts sind von Max Müller nebst englischer Uebersetzung besonders herausgegeben (London 1869). Vgl. Anhang zu Vorlesung VI.

[2] Vgl. A. Barth, Religions de l'Inde p. 11. Pischel, Zeitschr. d. D. M. G. Bd. XL. p. 120.

[3] Man vgl. den schönen Hymnus RV 2, 33.

[4] Diese gnädige, heilsame Seite des Rudra dürfte etwas zu stark betont sein bei A. Barth, a. a. O. p. 11.

Digitized by Google

6. Spendet uns Regen, ihr Maruts, vom Himmel her, lasst schwellen die Ströme des starken Rosses; komm herbei mit deinem Donner in unsre Nähe, die Wasser strömen lassend, unser göttlicher Vater!

7. Brülle und donnre, befruchte du, fahr umher mit deinem Wagen, der von Wasser überströmt; den geöffneten Schlauch schlepp dahin, nach unten gekehrt, Thal und Hügel sollen gleich gemacht werden.

8. Heb auf die grosse Kufe und giess sie aus, es sollen die Bäche entfesselt vorwärts strömen, benetz mit fruchtbarem Nass Erd und Himmel, eine schöne Tränke soll es sein für unsre Kühe.

9. Wenn du, o Parjanya, brüllend und donnernd die Uebelthäter zu Boden schlägst, dann jauchzt Alles lustig auf zu dir, was irgend auf der Erde lebt.

Ich wüsste wenige Schilderungen, die ein so lebensvolles Bild der mächtigen Gewitter- und Regenerscheinungen darbieten, wie dieser Hymnus.

In die Luftregion werden auch die Ṛibhu's versetzt, welche für uns ein mythologisch-historisches Interesse haben, weil sie ursprünglich identisch sind mit den germanischen Elfen. Die Ṛibhu's sind kunstfertige Wesen, die durch ihre Geschicklichkeit[1] sich göttlichen Rang, Opfer und Unsterblichkeit erworben haben. Sie sind es, die den wunderbaren Wagen der Açvinen, die Wunderkuh des Bṛihaspati und die auf's Wort sich schirrenden Rosse des Indra geschaffen haben. Von ihnen rühmt man auch, dass sie ihre altersschwachen Eltern wieder jung gemacht u. a. m. Ihr am meisten bewundertes Werk bestand aber darin, dass sie aus Tvashṭar's, des Götterkünstlers, wunderbarer Schale oder Götterbecher deren vier zu verfertigen wussten, so dass sich Tvashṭar vor Scham und Neid versteckte. Sowohl der Name als auch die ihnen nachgerühmte Kunstfertigkeit sichert die Zusammenstellung mit den elbischen Wesen bei den Deutschen.

[1] Der Name Ṛibhu kommt von der Wurzel arbh oder rabh „anfassen“ und bedeutet eigentlich anstellig, geschickt.

Digitized by Google

Sechste Vorlesung.

Die Götterwelt des Ṛigveda (Fortsetzung und Schluss). Die Götter der Erdregion: Agni, Soma u. a. Bṛihaspati. Charakter der vedischen Religion. Polytheismus oder Henotheismus? Darlegung von Müller's Begriff des Henotheismus. Die vedische Religion ein Polytheismus mit ausgesprochener Tendenz zum Pantheismus. Götteridentificationen. Dualische Verschmelzung bestimmter Götter. Monotheistische Neigungen und Ansätze. Philosophisches. Anhang.

In der Region der Erde, welcher wir uns nunmehr zuwenden, ist der wichtigste und vornehmste Gott Agni, der Gott des Feuers, dessen Cult jedenfalls schon in die indopersische Periode zurückreicht. Der Name Agni bedeutet „Feuer" und fällt zusammen mit dem lat. ignis, slav. *огонь*. Die Erde kann eigentlich nicht eines grossen Gottes Heimath sein. Auch Agni ist, wie die Sage erzählt, vom Himmel, aus der Götterwelt herabgestiegen. Atharvan oder Mâtariçvan, eine Art indischer Prometheus, soll ihn von dort geholt haben, aber nicht als einen Raub, sondern als eine Gabe der Götter. Dass diese Sage von der Herabkunft des Feuers uralt sei, hat Adalbert Kuhn[1] gezeigt.

Agni ist der gütige Gott des Feuers, der auch im Dunkel der Nacht dem Menschen sein Heim traulich, warm und hell macht. Er ist den Guten ein Schützer, er durchbohrt mit seinen Flammenpfeilen die bösen Dämonen, die Rakshasen, die Zaubrer und Hexen. Er ist selbst ein grosser und heiliger Gott, aber seine Hauptfunction besteht doch darin, dass er der Bote zwischen Menschen und Göttern ist. Er trägt die Opfergabe hinauf zum Himmel und an seine Gegenwart ist die Gegenwart der Götter beim Opfer gebunden. Nicht in Tempeln, sondern unter freiem Himmel, auf schmucklosem Altar wird

---

[1] Ad. Kuhn, Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks, 1859. Neu herausgegeben von Ernst Kuhn, Gütersloh 1886.

Digitized by Google

dieses Opferfeuer entzündet, und dort erscheinen die Götter. In der Regel — und dies ist das Heiligste — wird das Feuer durch Reibung zweier Hölzer von verschiedenen Bäumen erzeugt, die seine „Eltern“ genannt werden. Das eine Holz wird in einer Vertiefung des anderen gedreht oder gequirlt, bis der Funke herausspringt.[1] Diese Art der Feuererzeugung ist jedenfalls eine uralte, als heilig angesehene Sitte, und ähnlich hat sie sich auch bei anderen indogermanischen Völkern noch lange erhalten, so z. B. in dem germanischen sogenannten Nothfeuer. Die gewöhnlichste Opferspende ist Butter oder Schmalz, die ins Feuer gegossen werden. Die religiöse Dichtung sucht Gott Agni auch persönlich, menschlich zu gestalten. Er wird geschildert als ein kühner Krieger, der auf dem Streitwagen erscheint, die Flammen sind seine Rosse, — aber wenn die Dichter das Feuer schildern wollen, so bricht doch immer wieder die Vorstellung des Naturelements hindurch und die Persönlichkeit verblasst.

Agni erscheint am Himmel als Sonne, er erscheint in der Luft als Blitz, auf Erden als Feuer auf dem Heerd und Altar des Menschen. So ist er überall, in allen drei Gebieten geboren, gehört allen dreien an. Er wird auch der „Sohn der Wasser“ genannt, offenbar weil er aus den Wolkenwassern als Blitz entspringt. Man erzählt, dass er, verfolgt, sich in das Wasser flüchtet; so wird das Erlöschen des Feuers im Wasser gedeutet; es ist plötzlich weg, es hat sich im Wasser versteckt. Auch „Sohn seiner selbst“ wird Agni oft genannt, d. h. es geht ihm nichts Analoges, Homogenes voraus, er springt scheinbar ganz von selbst aus den Hölzern, wenn sie richtig behandelt werden. — Dem Menschen ist Agni der nächste, liebste, trauteste Gott, der Hausesherr und Hausbewohner, ein willkommener Gast, ein allverehrter, lieber Hausfreund. Unzählige Hymnen sind an ihn gerichtet. Der Ṛigveda beginnt mit einem Hymnus an Agni, und auch in den weiteren Büchern desselben stehen die Lieder an Agni fast durchweg an erster Stelle, als wenn sich dieser Vorrang für den priesterlichen Gott von selbst verstünde.[2]

Die Phantasie des Inders bevölkert die Erdregion mit

---

[1] Das eine (das männliche) Holz wird vom Açvattha-Baum (Ficus religiosa L.) genommen; das andere (das weibliche) Holzstück, in welches das erstere hineingesteckt und gedreht wird, stammt von dem Çamî-Baum (Acacia Suma).

[2] Mit Agni ist, wie ich neuerdings nachgewiesen habe, ursprünglich Apollon identisch.

Digitized by Google

noch vielen anderen geringeren göttlichen oder halbgöttlichen Wesen, Nixen, Nymphen oder Kobolden. Da werden eine ganze Reihe von Flüssen verehrt und um Beistand angefleht; die Ackerfurche und Anderes, was mit der Bestellung des Ackers zusammenhängt, wird vergöttlicht und angerufen; ein Genius des Hauses, der Hausesherr genannt (Vâstoshpati), wird um Schutz und Förderung gebeten u. dgl. m.

Unter diesen kleineren Genien möchte ich nur noch die eigenthümlich sympathische Gestalt einer Waldfrau hervorheben, der sogenannten Araṇyânî, einer Genie des Waldes und der Waldeinsamkeit. Es ist eine harmlos freundliche Erscheinung, die auch einen Zug von jener naiven Unbeholfenheit an sich hat, welche in der deutschen Sage bisweilen gütigen kleinen Zwergen oder dergleichen beigelegt wird. Der Dichter[1] ruft die Waldfrau an, er fürchtet, dass sie sich verirren könne und will ihr helfen, das Dorf zu finden. Wenn die Vögel im Walde sich rufen und Antwort geben und lustig auf den Zweigen hüpfen, dann freut die Waldfrau sich. Sie kränkt niemand, der sie nicht selber reizt; sie labt sich an den süssen Früchten des Waldes und legt sich dann behaglich hin zum Ausruhn. Sie duftet lieblich nach Salben; Speisen hat sie im Ueberfluss, ohne dass sie zu pflügen braucht, und als gütige Mutter des Wildes preist sie der Dichter.

Zum Schluss seien nur noch zwei Götter hervorgehoben, die schon mehr den Eindruck priesterlicher Schöpfungen machen und uns so zu einer späteren Periode der indischen Gottesverehrung hinüberleiten, nämlich Soma und Bṛihaspati oder Brahmaṇaspati.

Soma ist eigentlich nur der früher schon besprochene Trank, welchen die Priester den Göttern darbringen, durch den die Götter Kraft und Stärke zu ihren Thaten gewinnen und um dessentwillen sie den Menschen dankbar und freundlich sind. Wegen dieser seiner hohen Bedeutung wird der Soma dann selbst personificirt, als ein Gott dargestellt, und werden auf ihn eine Menge hoher göttlicher Qualitäten gehäuft. Er verleiht nicht nur Indra die Kraft zu seinen Kämpfen, er wird auch Herrscher und König der ganzen Welt genannt,[2] König der Götter und der Menschen;[3] es heisst, dass er Alle überwältigt oder überragt;[4] ja er wird Vater und Erzeuger der Götter genannt, der den Himmel gestützt und die Erde ge-

[1] RV 10, 146: hübsch übersetzt in den „Siebenzig Liedern" p. 140.
[2] RV 9, 96. 10. [3] RV 9, 97, 24. [4] RV 9, 59, 4.

Digitized by Google

festigt.[1] Er soll die Sünden verzeihen, er dereinst den Frommen in das Reich der Unsterblichkeit führen.[2] Das ganze neunte Buch des Ṛigveda beschäftigt sich mit ihm, fast alle (114) Hymnen desselben sind an ihn gerichtet.

Bṛihaspati oder Brahmaṇaspati, der Gebetesherr, ist ein Ansatz zu einer ähnlichen Schöpfung wie sie der spätere Gott Brahmâ darstellt, den wir im Ṛigveda noch gar nicht vorfinden. Heldenthaten anderer Götter werden auf diesen Gebetesgott übertragen. Er soll der Erde Enden gestützt haben, er soll das All umfassen. Von ihm wird gerühmt, was sonst Indra's Ruhm war, dass er den Wolkenfels gespalten, die Dämonen besiegt und die befruchtenden Wasser befreit habe.[3] Er soll den Göttern erst ihren Opferantheil verschafft haben, — eine bedeutsame That.[4] Von dem Werth und Einfluss des Opfers und Gebetes gewann man allmählich immer höhere Vorstellungen, und der, welcher Herr über das Gebet war, hatte damit eine gewaltige Mácht in Händen. Er, der Bändiger auch der Starken, wird angefleht um Schutz und Hülfe gegen jede Anfeindung.[5]

Nachdem wir so die vedische Götterwelt in ihren hervorragendsten Erscheinungen überblickt haben, wollen wir nun noch einige charakteristische Züge näher in's Auge fassen, durch welche dieselbe als ganz eigenartig gekennzeichnet wird, und welche für das spätere religiöse und philosophische Denken der Inder von hervorragender, folgenreicher Bedeutung gewesen sind.

Henotheismus.

Wenn Sie, meine Herren, die ganze Schaar der von uns besprochenen Götter, mit denen der Inder des Ṛigveda alle Reiche der Natur und Regionen, die noch darüber hinaus gehen, bevölkert, noch einmal in der Erinnerung an sich vorüber ziehen lassen, so werden Sie kaum zweifelhaft sein, welcher Kategorie von Religionen dieser vedische Glaube zuzuzählen sei; Sie werden wohl unbedenklich sagen, dass uns hier ein gestaltenreicher Polytheismus im grossen Style vorliegt. Dennoch ist diese Bestimmung angestritten worden und zwar von keinem Geringeren als Max Müller, der in dieser vedischen Götterwelt Züge so eigenthümlicher Art ausgeprägt findet, dass er ihr den eigentlich polytheistischen Charakter geradezu absprechen will und eine ganz neue Bezeichnung, eine neue Begriffsbe-

---

[1] RV 9, 87, 2. [2] RV 9, 113. [3] RV 2, 24. [4] RV 2, 23, 2. [5] RV 2, 23.

Digitized by Google

stimmung für sie speciell zurecht macht, indem er den vedischen Glauben Henotheismus oder Kathenotheismus nennt, d. h. Glaube an einzelne Götter, oder an je einen einzelnen Gott. Wenn nun ich persönlich auch die Bezeichnung „Polytheismus“ für den vedischen Glauben nicht geradezu bei Seite schieben möchte, so ist immerhin die Modification, welche wir an dem polytheistischen Begriffe in diesem Falle vornehmen müssen, ungemein wichtig und bedeutsam, und dieselbe dient so wesentlich zum Verständniss der späterhin in Indien sich entwickelnden religiösen und philosophischen Ansichten, dass sie in der That einer eingehenderen Besprechung und Erläuterung werth ist.

Schon in seiner History of ancient Sanskrit Literature (1853) hat Max Müller auf diesen eigenthümlichen Zug des vedischen Glaubens hingewiesen. Er sagte dort: „Wenn diese einzelnen Götter angerufen werden, werden sie nicht dargestellt als beschränkt durch das Machtbereich von anderen, als höher oder niedriger in ihrer Stellung. Im Geiste der Andächtigen ist jeder Gott so gut als alle anderen Götter. Er wird im Augenblicke des Gebets als eine wahre Gottheit, als höchstes unumschränktes Wesen gefühlt, trotz aller unabweislichen Beschränkungen, welche, unserer Ansicht nach, nothwendig mit einer Mehrheit von Göttern verbunden sind. Alle anderen Götter verschwinden aus dem Sehfelde des Dichters, und nur der Gott, der ihre Wünsche erfüllen soll, steht in klarem Lichte vor den Augen seiner Verehrer.“ [1]

Und schärfer noch präcisirt Max Müller späterhin diesen Begriff des Henotheismus oder Kathenotheismus, der der vedischen Religion eigenthümlich ist, indem er sagt, es sei dies „ein Glaube an einzelne abwechselnd als höchste hervortretende Götter.“ [2] Dieser Henotheismus, von εις, Gen. ἑνός „einer“ im Gegensatz zu μόνος „nur einer“, dieser Glaube an einzelne, abwechselnd als höchste gedachte Götter ist nach M. Müller „ganz verschieden von Monotheismus, dem Glauben an nur einen Gott mit entschiedener Leugnung der Möglichkeit anderer Götter, und Polytheismus, dem Glauben an viele Götter, die zusammen eine Art von geordnetem Götterstaat bilden.“ [3] „Im Veda — sagt M. Müller — wird ein Gott nach dem anderen angerufen. Für den Augenblick wird Alles, was von einem göttlichen Wesen gesagt werden kann, ihm beigelegt. Während

[1] Vgl. M. Müller, Ursprung und Entwickelung der Religion, p. 329.
[2] M. Müller a. a. O. p. 312.
[3] M. Müller a. a. O. p. 333.

Digitized by Google

der Dichter diese Gottheit vor sich sieht, scheint er keine andere Gottheit zu sehen. Und doch, nicht nur in derselben Sammlung von Hymnen, sondern selbst in demselben Hymnus werden andere Götter erwähnt, und auch sie sind durchaus unabhängig, durchaus die höchsten, durchaus göttlich. Die Aussicht des Dichters scheint sich plötzlich zu verändern, und derselbe Dichter, der noch eben nichts als die Sonne als den Herrn Himmels und der Erde kannte, sieht jetzt Himmel und Erde als den Vater und die Mutter der Sonne, ja als die Eltern aller Götter."[1] So ist denn der Henotheismus nach M. Müller „eine Religionsform, die es möglich macht, dass, während ein Gott nach dem anderen angerufen wird, ein jeder die Attribute eines höchsten, von anderen unübertroffenen Wesens erhält."[2]

Ich will es versuchen, diese eigenthümliche Phase der Religionsentwickelung durch einige Beispiele deutlich zu machen.

Von Varuṇa hiess es in dem Liede, das ich früher mitgeteilt habe,[3] dass er über Himmel und Erde herrsche; von ihm heisst es auch, dass er König sei über Alle, sowohl über die Menschen als uber die Götter;[4] diese ganze Welt gehört ihm, dem weisen Herrscher.[5] Aber auch Indra heisst der Herrscher,[6] gegen den alle anderen Götter nicht aufkommen können, der sie alle bezwingt;[7] Erd und Himmel haben Indra's Herrschaft anerkannt.[8] Aber auch von Pûshan wird in einem anderen Hymnus gesagt, dass er der Regierer und Herr sei über Alles, was sich bewegt und was da feststeht,[9] und wieder in einem anderen Hymnus wird Soma genannt der König der Welt[10] und an einer anderen Stelle König der Götter und Menschen.[11]

Indra soll an Macht und Stärke Alle übertreffen:

„Es ist kein höherer als du,
Kein stärkerer, du Vṛitrafeind;
Ja Keiner kommt auch nur dir gleich."[12]

So rühmt der Sänger. Nichts ist ihm unbezwinglich, ihm gleich ist keiner an Göttlichkeit;[13] Indra ist mächtiger als Alle, rühmt immerwiederkehrend der Refrain eines Liedes (10, 86). Aber auch von Rudra wird gesagt, dass er der unbesiegbare Sieger ist, der selbstherrliche;[14] auch von Soma heisst es, dass

[1] M. Müller a. a. O. p. 313. [2] a. a. O. p. 324. [3] RV 1, 25, 20. [4] RV 2, 27, 10. [5] RV 2, 28, 1. [6] RV 4, 19, 2. [7] RV 4, 30, 3 u. 5. [8] RV 4, 17, 1. [9] RV 1, 89, 5. [10] RV 9, 96, 10. [11] RV 9, 97, 24. [12] RV 4, 30, 1. [13] RV 1, 165, 9. [14] RV 7, 46, 1.

Digitized by Google

er Alle überwältigt,[1] der Allbesieger;[2] und auch von Vishṇu rühmt der Sänger, dass kein Gott das äusserste Ende seiner Macht erreicht habe.[3]

Mitra überragt an Grösse den Himmel und an Ruhm die Erde;[4] alle Menschen gehorchen ihm und er trägt alle Götter;[5] aber ist es nicht Varuṇa, von dem es hiess, dass er die Himmel und die Erden umfasst? Varuṇa ist es, der von sich rühmen darf, dass seinem Willen die Götter gehorchen;[6] aber auch von Agni wird preisend erzählt, dass alle Götter sich in Ehrfurcht vor ihm beugten;[7] und von Gott Savitar heisst es: „Er, dessen Satzung weder Indra, noch Varuṇa, weder Mitra, noch Aryaman, noch Rudra verletzen dürfen!" Aehnlich von Iṇdra: Alle Götter verletzen nicht seine Gebote.[8]

Varuṇa wird als Weltschöpfer und -Ordner gepriesen, weil er Himmel und Erde auseinander gestemmt, das erhabene Firmament erhöht und die Sterne und das Erdreich ausgebreitet habe;[9] er hat den Sonnenball droben geschaffen, er grub der Sonne ihre Pfade, liess die fluthenden Gewässer strömen und schuf den Tagen ihre weiten Bahnen;[10] er rühmt sich, dass durch ihn die Lufträume festgegründet seien, dass er als kundiger Bildner alle Welten, Erd und Himmel geschaffen habe und sie erhalte. Aber auch von Indra wird wiederum gerühmt, dass er der Erzeuger des Himmels und der Erde sei![11] auch von Indra wird gesagt, dass er die Erde und den Himmel gefestigt, Sonne und Morgenröthe erzeugt habe;[12] und ebenso an einer anderen Stelle, dass er die wankende Erde festmachte, dass er den Himmel stützte.[13] Und ein Hymnus an Vishṇu sagt wiederum, dass er es war, der Himmel und Erde und alle Welten festigte;[14] auch von Vishṇu wird gerühmt, dass er das erhabene Firmament gestützt habe.[15] Und Soma hat nach einer anderen Stelle den gleichen Ruhm; Soma ist der Stützer des Himmels und der Festiger der Erde, singt ein Sänger.[16] Von Dyâus und Pṛithivî, d. h. von Himmel und Erde wird es ebenfalls gesagt, dass sie die Welt geschaffen haben;[17] und an einer anderen Stelle wieder heisst es, dass es ein kundiger Werkmeister war, der diese beiden, Himmel und Erde, geschaffen;[18] und ähnlich wo anders: „Jener grosse Künstler unter den Göttern war es, der die beiden

---

[1] RV 9, 59, 5. [2] Ebenda 1. [3] RV 7, 99, 2. [4] RV 3, 59, 7. [5] RV 3, 59, 8. [6] RV 4, 42, 1 u. 2. [7] RV 6, 9, 7. [8] RV 3, 32, 8. [9] RV 7, 86, 1. [10] RV 7, 87, 5 u. 1. [11] RV 8, 36, 4. [12] RV 3, 32, 8. [13] RV 2, 12, 2. [14] RV 1, 154, 4. [15] RV 7, 99, 2. [16] RV 9, 87, 2. [17] RV 1, 159, 2. [18] RV 4, 56, 3.

Digitized by Google

Welten erzeugte."[1] Und ein anderer Sänger rühmt, Bṛihaspati sei es gewesen, der mit seinem Schall die Enden der Erde auseinander stemmte.[2]

Von Mitra wird gesagt, dass er die Götter trage oder erhalte;[3] aber nach einer anderen Stelle sollen Himmel und Erde Alles tragen oder erhalten.[4] Es wird von Himmel und Erde gesagt, dass die Götter ihre Kinder seien,[5] dass sie also die Götter gezeugt haben,[6] aber doch heisst in einem anderen Liede wiederum Soma der Vater und Erzeuger der Götter![7]

Sie sehen also, wie seltsam und widersprechend diese Aussagen sind! Sie sehen, wie die vedischen Sänger bald auf diesen bald auf jenen Gott, jenachdem an wen das Preislied jedes Mal gerichtet ist, die höchsten Auszeichnungen, die obersten göttlichen Qualitäten, die grössten Ruhmesthaten häufen. Jetzt ist Varuṇa der oberste Herr und König der Welt, jetzt ist es Pûshan, jetzt Indra, jetzt Soma. Jetzt soll Indra alle Götter an Stärke überragen, jetzt Soma, jetzt Rudra, jetzt Vishṇu. Jetzt heisst es, dass Varuṇa die Welt geschaffen und geordnet, Erd und Himmel gefestigt habe, aber dasselbe wird auch von Indra gerühmt, dasselbe von Vishṇu, dasselbe von Soma, dasselbe von Himmel und Erde, dasselbe auch von Brihaspati. Jetzt sollen Himmel und Erde die Götter erzeugt haben, und dann heisst wieder Soma der Vater und Erzeuger der Götter!

Es ist merkwürdig genug, zu beobachten, wie hier die Phantasie der vedischen Dichter jedesmal bei dem Bilde des einen Gottes verweilend dasselbe in immer höheren und grösseren Zügen, in immer mächtigeren Dimensionen sich vorstellt und ausmalt, bis zuletzt vor diesem Bilde in seiner Riesengrösse die anderen Göttergestalten ganz zurücktreten und verblassen. Ein anderer Tag bringt das Opfer und den Preis eines anderen Gottes, und der gleiche Process wiederholt sich mit diesem und weiterhin mit anderen und wieder anderen Göttern. In der That, in einem geordneten Pantheon würden diese verschiedenen allerhöchsten Götter, Weltenschöpfer und Weltenherrscher nicht neben einander bestehen können, und in diesem Sinne hat Max Müller Recht, wenn er sagt, es wäre dies eigentlich kein rechter Polytheismus. Aber dennoch ist es Polytheismus, es ist ein Glaube an viele verschiedene Götter,

---

[1] RV 1, 160, 4. [2] RV 4, 50, 1. [3] RV 3, 59, 8. [4] RV 1, 185, 1.
[5] Sie werden devâputre genannt, d. h. die Götter zu Kindern habend.
[6] RV 1, 159, 1. [7] RV 9, 87, 2.

Digitized by Google

deren Gestalten wir trotz all der oben bemerkten Widersprüche sehr wohl von einander zu scheiden vermögen, und die der Inder des Ṛigveda sehr wohl neben einander kannte und zu unterscheiden wusste. Es ist ein Polytheismus, aber mit einem ganz eigenartig ausgeprägten Charakter, einer eigenthümlichen Modification, einer ganz besonderen Tendenz, — der Tendenz auf Erweiterung und Vergrösserung der Gestalt, des Wirkens, des Gebietes jedes einzelnen Gottes, bis dieselben mit der Gestalt, dem Wirken, dem Gebiet anderer Götter zusammenfliessen. Es ist eine Tendenz, die uns zuletzt hinführt zu der Erkenntniss, dass all die verschiedenen Göttergestalten im Grunde gar nicht von einander unterschieden sind, dass sie alle im Grunde doch nur Einer sind, dass aus dem Einen sie alle sich entfaltet, eine Tendenz zum Glauben an das *ἓν καὶ πᾶν*, zum Pantheismus. Mag immerhin der Name Henotheismus oder Kathenotheismus für diese Phase des religiösen Denkens bestehen bleiben; er ist treffend und gut gewählt; für uns aber bezeichnet er nur einen ganz eigenartig und besonders modificirten Polytheismus, dessen Entwickelung auf den Pantheismus hin gerichtet ist. Bemerkenswerth ist bei diesem Process auf indischem Gebiete die völlige Naivität, mit der er sich entwickelt. Es sind ja noch keine Philosophen, diese vedischen Ṛishi's, es sind priesterliche Sänger, die jedes Mal so durchdrungen sind von der speciellen Erscheinung des Göttlichen, der sie sich eben gerade mit ihrem Lobliede zuwenden, sei es nun der allumfassende Himmel, sei es die Sonne, sei es das Feuer, sei es Gewitter und Regen, sei es der berauschende Göttertrank, dass sie seines Ruhms kein Ende finden können. Und erst viel später fragt dann der reflectirende Verstand, der diese verschiedenen Aeusserungen überschaut: Wenn dies hier der grosse Eine ist, und jenes dort auch der grosse Eine, und jenes da ebenfalls, — ist nicht eben dann dies Alles er der grosse Eine, und jedes Einzelne also nur in ihm und ein Theil von ihm, in dem er sich offenbart und zeigt in seiner Allmacht, seiner Grösse, seiner Güte und Liebe?

Indessen, meine Herren, ich bin damit schon über den vedischen Standpunkt hinausgegangen, ich habe eine spätere Phase des Denkens, die aus ihm sich entwickeln musste, anticipirt, und es wird besser sein, wieder zurückzugreifen und die vedische Auffassung in ihrer Eigenart nach verschiedenen Seiten hin noch näher zu charakterisiren, weil sie ja eben so beachtenswerth, weil sie so wichtig und folgenreich ist für alles weitere indische Denken.

Digitized by Google

Es ist bei den vedischen Göttern auch dies hervorzuheben, dass viele von ihnen von vornherein in ihrem Wirkensgebiete zusammenfallen, sich in Wesen und Funktionen zum Theil ganz decken und eigentlich nur eine andersartige Auffassung derselben Erscheinung darstellen. Dyâus war der leuchtende Himmel, aber auch Varuṇa war ursprünglich der Himmel. sofern er Alles umfasst. Sûrya war die Sonne; aber auch Savitar war die Sonne, sofern sie Alles belebt und in Bewegung setzt; auch Pûshan war die Sonne, sofern sie insbesondere den Heerden Gedeihen schenkt und sofern sie dem Wanderer Licht und Leitung auf seinen Bahnen giebt; auch Vishṇu ist die Sonne, sofern sie den Himmelsraum durchschreitet. Indra war der gewaltige Herr und Erzeuger des Gewitters, des Donners, Blitzes und Regens; aber auch von Parjanya wird dasselbe berichtet, und auch dem Bṛihaspati wird die gleiche Wirksamkeit nachgerühmt. Rudra ist der Sturm, aber auch die Marut's sind die Stürme. Vâta ist der Wind, aber Vâyu nicht minder u. s. w. Es scheint mir einleuchtend, dass diese Eigenthümlichkeit der vedischen Götterwelt mit dem henotheistischen Charakterzug verwandt ist und sehr wohl zu seiner Ausbildung mit beitragen konnte.

Die eigenthümliche Richtung des religiösen Denkens und Gestaltens der vedischen Dichter führte sie zuletzt zu völliger Identificirung verschiedener Götter, und sogar solcher, deren Wesen und Gebiet eigentlich einander vollkommen fern stehen. Es macht den Eindruck, als könne der vedische Sänger immer noch nicht genug haben bei dem Preise des Gottes, den er gerade besingt, als müsse er zuletzt geradezu sich hinreissen lassen zu der Behauptung, dieser Gott sei ja eigentlich auch jener andere berühmte, hochgelobte Gott, oder gar noch ein anderer. Insbesondere ist es Agni, der Gott des Feuers, von dem Aehnliches gesagt wird. So singt z. B. ein Dichter von ihm: „Du, o Agni, bist Varuṇa, wenn du geboren wirst; du bist Mitra, wenn du entflammt bist; in dir, du Sohn der Kraft, sind alle Götter enthalten; du bist Indra für den verehrenden Sterblichen. Du bist Aryaman als Werber um die Jungfrauen, geheimnissvolles Wesen trägst du in dir, o selbstherrlicher!"[1]

Und noch mehr in einem anderen Hymnus:

„Du, Agni, bist der starke Indra, du bist der weitausschreitende verehrungswürdige Vishṇu; — du, Agni, bist König Varuṇa mit

[1] RV 5, 3, 1 und 2

festen Satzungen, du bist der wunderkräftige, verehrungswürdige **Mitra**, du bist auch **Aryaman**, der Heerführer, du, o Gott, bist **Aṃça**, der beim Opferfest Gaben austheilt; du, o **Agni**, bist **Tvashṭar**; du, o Agni, bist der lebendige grosse **Rudra**, du bist die **Marutschaar**, bist Herr der **Labung**; mit den Winden wandelst du dahin, als **Pûshan** beschützest du die Verehrer; Schatzspender bist, o Agni, du dem dienenden Opferer, du bist Gott **Savitar**, der Schätzespender; als **Bhaga** herrschest du über den Reichthum, o Fürst; du, o Gott Agni, bist **Aditi** für den Verehrer, als **Hotrâ** und **Bhâratî** kräftigst du dich durch das Lied; du bist **Iḍâ**, die hundertjährige, du bist der **Vṛitratödter**, du **Sarasvatî**.[1]

Aehnliches findet sich auch sonst noch vor.[2] Sehr merkwürdig aber heisst es in einem Liede[3]: „Sie nennen ihn **Indra**, **Mitra**, **Varuṇa**, **Agni**! Dann ist es der himmlische Vogel, der Falke! Das, was nur **Eines** ist, nennen die Weisen auf **viele Arten**, sie nennen es **Agni**, **Yama**, **Mâtariçvan**!"

Diese eigenthümliche Neigung, die Gestalten verschiedener Götter in einander übergehen. zusammenfliessen und verschmelzen zu lassen, zeigt sich auch in den merkwürdigen, im Veda sich vorfindenden Compositis, in welchen je zwei Götter in **einem** Worte dualisch zusammengefasst, gewissermassen als **eine** Gottheit dargestellt und angerufen werden. So war das Siegeslied des Vasishṭha an **Indra-Varuṇa** als **eine** Gottheit gerichtet. So finden wir häufig **Mitra-Varuṇa** als **eine** Gottheit;[4] ebenso auch **Indra-Vâyu**, d. i. Indra und Vâyu als **eine** Gottheit; desgleichen **Indra-Agni**, **Indra-Pûshan**, **Indra-Bṛihaspati**, **Indra-Vishṇu**, **Indra-Soma**, **Agni-Soma**, **Parjanya-Vâta**, **Soma-Pûshan**, **Soma-Rudra**.[5] Und diese Verschmelzung ist dann eine so enge, so sehr wird der eine Gott dem anderen gleich gedacht und gestaltet, dass man z. B. von **den beiden Mitra's**[6] spricht und darunter Mitra und Varuṇa versteht, oder auch von **den beiden Varuṇa's**, was wiederum so viel bedeutet als Mitra und Varuṇa, und so fort.

---

[1] RV 2, 1, 3—7. 11. Hotrâ ist die Göttin des Opfergusses, Bhâratî die der Darbringung, Iḍâ die des Labetrunks; Sarasvatî die Göttin der Rede, des Wortes.

[2] Vgl. RV 3, 5, 4; 7, 12, 3; 10, 8, 5 u. a. S. ferner M. **Müller**, Ursprung und Entwickelung der Religion, p. 335.

[3] RV 1, 164, 46.

[4] Indisch mitrâvaruṇâ oder mitrâvaruṇau indrâvaruṇâ oder —naû u. s. w.

[5] Vgl. auch M. Müller. Ursprung und Entwickelung der Religion, p. 335.

[6] Indisch mitrâ oder mitrâu.

Digitized by Google

Monotheistische Neigungen und Ansätze. Philosophisches.

Bei diesem eigenthümlichen Charakter des vedischen Glaubens und religiösen Denkens wird es uns nicht Wunder nehmen, wenn wir in den jüngeren Theilen des Ṛigveda, speciell im zehnten Buche, ein Streben wahrnehmen, in diese zu schwanken beginnenden Verhältnisse Sicherheit und Klarheit zu bringen, sei es nun durch entschiedene Forderung eines einzigen Gottes, sei es durch philosophische Statuirung des „Ignoramus“, wenn uns also theils monotheistische, theils skeptische Neigungen und Bestrebungen begegnen. Wir sehen es hier, wie der indische Geist, unbefriedigt von dem bisher Gebotenen, nach Neugestaltungen bald nach der einen, bald nach der anderen Seite hin ringt, bald positiv fordernd und behauptend, bald hoffend, ahnend und fragend, bald auch zweifelnd oder geradezu negirend. Schon in so früher Zeit sehen wir bei den Indern die Richtung auf philosophische Speculation hervortreten, die bei diesem Volke mit dem religiösen Denken fast untrennbar verbunden ist.

Der Drang darnach, einen Gott als den alleinigen Weltenschöpfer, als den, der hinter allen Erscheinungen doch zuletzt verborgen ist, zu glauben und zu verehren, dieser monotheistische Drang offenbart sich in mehreren Hymnen des zehnten Buches, die einen Gott Viçvakarman, den Schöpfer aller Dinge, feiern. So heisst es z. B. in einem derselben[1]:

Was war das wohl für ein Standort, was war das für ein Stützpunkt, und wie war es, von wo der Allschöpfer, die Erde erzeugend, den Himmel durch seine Macht eröffnete, der allschauende? (2)

Er, der überall seine Augen hat und überall seine Münder, überall seine Arme und überall seine Füsse, mit seinen beiden Armen und mit Schwungfedern (als Flederwischen) schmiedet er Himmel und Erde, er der alleinige Gott. (3)

Was war das für ein Holz und welches war der Baum, aus dem man Himmel und Erde zimmerte? Ihr Weisen, forscht darnach mit eurem Geiste, worauf er stand, als er die Welten stützte. (4)

Den Herrn des Worts, den Allschöpfer, der den Geist in Bewegung setzt, ihn möchten wir jetzt beim Opfer herbeirufen; er möge all unsre Opferungen freundlich annehmen, der Allheilvolle, Rechtwirkende, damit er uns fördere. (7)

Und in einem anderen Hymnus heisst es[2]:

Der als unser Vater, Erzeuger und Schöpfer, die Ordnungen kennt und alle Welten, er, der fürwahr allein den Göttern ihre Namen gab, zu ihm kommen die anderen Wesen, um ihn zu befragen. (3)

---

[1] RV 10, 81. [2] RV 10, 82.

Digitized by Google

Was über den Himmel und über diese Erde, was über die lebendigen Götter hinausragt, welches war der erste Keim, den die Wasser empfingen, als alle Götter sich versammelten? (5)

Diesen ersten Keim empfingen die Wasser, als alle Götter zusammen kamen, das Eine, welches eingefügt ist in dem Nabel des Ungeborenen, in welchem (oder auf welchem) alle Wesen stehen. (6)

Den werdet ihr nicht erkennen, der diese erzeugte, ein Andres ist für euch dazwischen; von Nebel eingehüllt und von Geschwätz, wandeln dahin die Liedsänger, am Leben sich erfreuend. (7)

Es ist sehr charakteristisch, dass selbst neben der Erscheinung dieses Gottes, der der einige Weltenschöpfer sein soll, doch die Gestalten der anderen Götter wieder hervortreten, wenn auch in blassen Umrissen, und dass auch hier zuletzt der Sänger in Zweifel verfällt und den Hörern zuruft: Ihr werdet ihn doch nie erkennen, diesen Allschöpfer. Die Gestaltung eines echten und reinen Monotheismus ist unmöglich! Immer wieder drängen sich einerseits die alten Götter, andererseits der grübelnde Zweifel in den Vordergrund.[1]

Ganz besonders merkwürdig und interessant hinsichtlich dieser monotheistischen Neigungen und Strebungen ist ein Lied, das man fast vergleichen möchte mit jenem Altar, den der Apostel in Athen „dem unbekannten Gotte" aufgerichtet fand. Mit tiefem Sehnen sucht und forscht der Dichter nach dem Gotte, der der Welten Anfang, erster Keim und Schöpfer alles Lebens gewesen, der überall in der Natur sich offenbart. Er sieht das Göttliche in seinen Aeusserungen bald hier, bald da, bald dort, und immer wieder fragt er, zweifelnd, suchend, sehnend — wer ist dieser Gott denn eigentlich, dem wir unser Opfer darbringen?

RV 10, 121:

Am Anfang entfaltete sich ein goldner Keim, es war der eingeborene Herr alles Gewordenen; er stützte die Erde und diesen Himmel, — wer ist der Gott, dem wir mit Opfern dienen? (1)

Er, der den Odem verleiht und Kraft spendet, dessen Gebot alle Götter ehren, dessen Schatten die Unsterblichheit und der Tod sind, — wer ist der Gott, dem wir mit Opfern dienen? (2)

Der mit Macht König geworden ist über Alles, was da athmet,

---

[1] Es war das Schicksal auch der in späteren Jahrhunderten bei den Indern wiederholt sich kraftvoll geltend machenden monotheistischen Bestrebungen, doch von den alten Göttern niemals loszukommen, immer wieder in den alten Polytheismus zu verfallen (man vgl. darüber namentlich das vortreffliche Buch von A. Barth, Les Religions de l'Inde, Paris 1879). Tief wurzelt im indischen Geiste der Glaube an die Vielheit der Götter, aber gepaart mit einem unverkennbaren Drange nach Erkenntniss der höheren Einheit, die Allem doch zu Grunde liegt.

Digitized by Google

was die Augen bewegt und sich regt, der da herrscht über zweifüssige und vierfüssige Wesen, — wer ist der Gott, dem wir mit Opfern dienen? (3)

Dessen Macht diese Schneegebirge, das Meer sammt dem Ocean anerkennen, dessen Arme diese Himmelsgegenden sind, — wer ist der Gott, dem wir mit Opfern dienen? (4)

Durch den der gewaltige Himmel und die feste Erde, durch den der Aether und das Firmament gefestigt sind, der in den Lüften den Dunstkreis durchmisst, — wer ist der Gott, dem wir mit Opfern dienen? (5)

Als die gewaltigen Wasser in das All strömten, den Keim empfangend, das Feuer gebärend, da entfaltete sich er, der Eine, der Lebenshauch der Götter, — wer ist der Gott, dem wir mit Opfern dienen? (7)

Und am Schluss des Liedes redet der Dichter diesen unbekannten Gott an und nennt ihn „Herr der Geschöpfe", Prajâpati, ein Name, der in der folgenden Periode der Yajurveden und Brâhmaṇa's eine bedeutende Rolle spielt. Der Sänger fleht:

O Herr der Geschöpfe, kein anderer als du hält alle diese Wesen umschlossen; welchen Wunsch hegend wir dir opfern, das werde uns zu Theil! Mögen wir Herren sein über die Reichthümer! (10)

Auch in diesem Liede sind die alten Götter noch nicht ganz verschwunden, aber das monotheistische Streben, das Suchen nach dem Einen ist doch deutlich zu erkennen und muss uns gerade dann rührend sein, wenn es bei der Frage bleibt, die in ihrer bescheidenen Wahrheit aller Selbstgewissheit baar ist: Wir sehen ihn doch in seinen Offenbarungen! Wer ist denn dieser Gott? Wir kennen ihn nicht und möchten ihn doch erkennen!

Nach der philosophischen Seite hin ist ein anderes, vielberühmtes Lied das Grösste und Bedeutendste, was der Veda uns bietet. Mit ihm werde ich daher wohl passend diese Darlegungen schliessen dürfen, da es mit seinen tiefsinnigen Gedanken wie ein ernster Meilenzeiger dasteht, der schon weit in die künftige Periode hineinweist. Mit kühner philosophischer Construction beginnt der Dichter, den Weltenanfang schildernd, mit den höchsten Begriffen, Sein und Nichtsein und jenem ersten Einen operirend, bis er zuletzt doch mit einer schweren zweifelnden Frage schliesst.

RV 10, 129:

1. Damals war weder Sein noch Nichtsein, nicht war der Luftkreis, noch der Himmel drüber. Was bewegte sich? wo? und in wessen Schutze? gab es das Wasser und den tiefen Abgrund?

2. Nicht Tod war damals, nicht Unsterblichkeit, nicht war ein Unterschied von Nacht und Tag, es athmete ohne Hauch durch Selbstsetzung das Das[1] allein, und ausser diesem gab es gar nichts Anderes.

---

[1] D. h. das erste, uranfängliche Sein (tát).

Digitized by Google

3. Finsterniss war von Finsterniss umhüllt am Anfang, ein unterschiedloses Meer war dieses All; die Oede war vom leeren Raum umschlossen, da ward geboren das Das allein, durch die Kraft der Wärme.[1]

4. Da entsprang zu Anfang das Verlangen,[2] das war der erste Same des Denkens; das Band des Seins an dem Nichtsein fanden die Weisen, im Herzen es suchend mit Andacht.

5. Querdurch ist ihre Schnur gezogen; gab es ein Unten? gab es ein Oben? Samengeber gab es, Mächte gab es; Selbstsetzung[3] unten, Gewährung oben.[4]

6. Wer weiss es wohl, wer kann es hier verkünden, woher sie gekommen, woher diese Schöpfung? Ob die Götter erst nach ihr entstanden? Wer weiss es, woher sie geworden?

7. Diese Schöpfung, woher sie geworden, ob sie geschaffen wurde oder nicht? Er, der im höchsten Himmel waltet über dieser Welt, der weiss es wohl, — oder weiss auch der es nicht?

Anhang.

Den vorstehenden Capiteln, welche sich mit dem Rigveda speciell beschäftigen, darf wohl als passender Anhang ein Verzeichniss der vornehmsten Ausgaben, Uebersetzungen und sonstigen Hülfsmittel zum Studium desselben beigefügt werden.

Ausgaben:

F. Rosen, Rigvedae specimen, London 1830.

F. Rosen, Rigveda Sanhita, liber primus, sanskrite et latine, London, 1838.

Max Müller, Rig-Veda-Sanhita, the sacred hymns of the Brahmans, together with the commentary of Sayanacharya, London 1849—1874 (6 voll.).

Max Müller, The hymns of the Rigveda, London 1873, 2 voll; 2. Aufl. London 1877. (Enthält nur den Text, in Sanskritlettern.)

[1] tápasas; die „Siebenzig Lieder“ übersetzen auch „kraft der Wärme“; tápas vereinigt später beide Bedeutungen: „Gluth, Wärme“ und „Busse“, welch letztere in den Kosmogonieen der jetztfolgenden Periode eine wichtige Rolle spielt, daher man auch daran denken könnte, diesen Begriff hier suchen zu wollen, der aber freilich auf späteren Ursprung des ganzen Liedes deuten würde. Das Tâittirîya Brâhmaṇa 2, 8, 9, 4 hat eine beachtenswerthe Variante, nämlich támasas „aus dem Dunkel, aus der Finsterniss“. Vielleicht ist dies das Alte, später durch tápasas ersetzt.

[2] kâmá Verlangen, Begehren, Wunsch, oder Liebe, später auch der Liebesgott, Eros.

[3] svadhấ Selbstsetzung, Sitte; auch Bezeichnung eines süssen Trankes, der insbesondere den Vätern, den Manen dargebracht wird.

[4] Ich habe diesen einigermassen dunklen, räthselhaften Vers nicht aus dem Liede ausscheiden wollen. Es scheint darin von der Scheidung der Götter- und der Menschenwelt in kurzen mystischen Worten geredet zu werden.

Digitized by Google

Th. Aufrecht, Die Hymnen des Rigveda, Berlin 1861 und 1863. (2 Bände, in Transscription; bildet den 6. und 7. Band von Weber's „Indischen Studien"). 2. Aufl. Bonn 1877 (als besonderes Werk).

Roer's Ausgabe von Text und Commentar des Rigveda (Calcutta 1849) ist über den ersten Anfang nicht hinausgekommen.

Uebersetzungen:

F. Max Müller, Rig-Veda-Sanhita, the sacred hymns of the Brahmans; translated and explained. Vol. I, Hymns to the Maruts or the Storm-Gods. London 1869. (Mehr ist bis jetzt nicht erschienen).

Hermann Grassmann, Rig-Veda, übersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen, Leipzig 1876 u. 1877. 2 Bände.

Alfred Ludwig, Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brâhmana, zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt mit Commentar und Einleitung. Band I u. II, Prag 1876, enthält die Uebersetzung. Band III (1878) eine umfängliche Einleitung; Ba IV u. V den Commentar (1881. 1883).

Siebenzig Lieder des Rigveda, übersetzt von Karl G dner und Adolf Kaegi, mit Beiträgen von R. Roth. Tübingen 1875.

Lexicalisches:

Ausser den in erster Linie wichtigen, von R. Roth herrührenden vedischen Artikeln des „Petersburger Wörterbuchs", noch:

Hermann Grassmann, Wörterbuch zum Rig-Veda, Leipzig 1873.

Erläuterndes:

Colebrooke, On the Vedas, As. Res. Calcutta 1805. Deutsch von L. Poley, Leipzig 1847.

R. Roth, Zur Literatur und Geschichte des Weda, Stuttgart 1846.

Max Müller, A History of Ancient Sanskrit Literature, so far as it illustrates the primitive religion of the Brahmans. London 1859.

J. Muir, Original Sanskrit Texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions, collected, translated and illustrated. Vol. V, London 872.

Heinrich Zimmer, Altindisches Leben, die Cultur der vedischen Arier, nach den Saṃhitâ dargestellt, Berlin 1879.

Adolf Kaegi, Der Rigveda, die älteste Literatur der Inder. 2. Aufl. Leipzig 1881.

Als besonders wichtig wären noch viele einzelne Essays und Aufsätze von Max Müller hervorzuheben die sich nicht alle einzeln namhaft machen lassen.

Th. Benfey, Vedica und Verwandtes, Strassburg und London 1877.

Grammatisches:

B. Delbrück, Das Altindische Verbum, aus den Hymnen des Rigveda seinem Baue nach dargestellt, Halle 1874.

B. Delbrück, in den „Syntaktischen Forschungen" von B. Delbrück und E. Windisch, Bd. I u. II, Halle 1871. 1877. (Bd. I der Gebrauch des Conjunctiv und Optativ im Sanskrit und Griechischen; Bd. II Altindische Tempuslehre).

Charles R. Lanman, Noun-Inflection in the Veda, New Haven 1880.

Das gesammte grammatische Material des Rigveda findet sich bereits lichtvoll mit verarbeitet in W. D. Whitney's vortrefflicher „Indischer Grammatik", vgl. oben p. 16.

Digitized by Google

Siebente Vorlesung.

Uebersiedelung in das Gangesgebiet. Periode des Yajurveda. Grosse Wandlungen und Umwälzungen, welche in dieser Zeit stattgefunden haben müssen. Gegensatz der späteren Zeit verglichen mit der des Ṛigveda, an hervorragenden Culturerscheinungen verdeutlicht. Veränderte äussere Lebensbedingungen. Literarische Denkmäler aus der Zeit des Ueberganges. Die culturhistorische Bedeutung der Yajurveden. Die fünf uns erhaltenen Saṃhitâ's verschiedener Schulen des Yajurveda. Allgemeiner Vergleich des Ṛigveda und Yajurveda und des in ihnen zu Tage tretenden Geistes. Charakteristik der Gottesverehrung zur Zeit des Yajurveda.

Auf die Periode des Ṛigveda folgt eine Zeit der bedeutsamsten und folgenreichsten Umgestaltungen in der Geschichte des indischen Volkes. Ein grosser, wohl der grösste Theil der bis dahin im Penjab ansässigen indischen Stämme zog von dort weiter ostwärts und siedelte sich zunächst im oberen Thale des Ganges und der Yamunâ, sowie an der Sarasvatî und Dṛishadvatî, zwei kleineren Strömen im Westen der ebengenannten, an, während dann im Laufe der Zeit verschiedene Stämme auch noch weiter nach Osten vordrangen. Hier nimmt das sociale und politische Leben ebenso sehr wie das geistige und religiöse allmählich eine wesentlich veränderte Gestalt an. Die Zeit des Hirtenlebens ist abgeschlossen, die Inder werden zu einem festangesessenen Volke, bei welchem Ackerbau und Industrie emporblüht. Grosse Städte, Residenzen erheben sich, unter denen manche im Laufe der Zeit als Sitz angesehener Königsgeschlechter bekannt und berühmt werden. Das früher in zahlreiche kleine Stämme gespaltene Volk vereinigt sich zu grösseren Complexen unter dem Scepter dieser Fürsten. Feste ständische Gliederung des Volkes tritt ein, die im Laufe der Jahrhunderte immer straffer zugezogen als Resultat endlich das sogenannte Kastenwesen hervorbringt. Vor Allem war es der immer mehr zur Herrschaft gelangende Priesterstand, der dem

Digitized by Google

ganzen indischen Leben, den staatlichen und socialen Institutionen wie den geistigen Productionen das Gepräge aufdrückte, wie es seinen Anschauungen und Wünschen entsprach.

Wie bedeutend die mannigfachen Umwälzungen und Wandlungen dieser Jahrhunderte des Ueberganges und der Entwickelung gewesen, vermag man am besten abzuschätzen, wenn man sich das Resultat derselben, die Periode des indischen Mittelalters (ca. von dem Jahre 600 v. Chr. an) in ihren hervortretendsten Zügen vergegenwärtigt. Ein grösserer Gegensatz, als er zwischen der Epoche des Mahâbhârata, des Râmâyaṇa und des Gesetzbuches des Manu im Vergleich mit der Zeit des Ṛigveda besteht, lässt sich in der That kaum denken, und ich stehe nicht an zu behaupten, dass wir in der Entwickelung keines einzigen indogermanischen Volkes so ungeheuere Umwandlungen, so schroffe Gegensätze vorfinden. Der Gegensatz des germanischen Mittelalters mit seinem Ritter- und Mönchswesen, seinen Kreuzzügen und Wallfahrern, seinem Heiligen- und Madonnencultus, seinen Flagellanten und Eremiten, gegenüber den altdeutschen Zuständen, wie sie Tacitus schildert, ist freilich gross und bedeutend genug, aber doch noch nicht in dem Maasse schroff wie der Gegensatz zwischen der vedischen Zeit und dem Mittelalter bei den Indern. Ja gerade alle diejenigen Erscheinungen, welche den fremdländischen Beobachtern späterer Zeit als die am meisten charakteristischen Eigenthümlichkeiten des indischen Volkes on vornherein in die Augen sprangen, sind in der Periode des Ṛigveda überhaupt nicht vorhanden.

Vor allen Dingen das Kastenwesen, welches, bei keinem Volke der Erde mit solcher Schroffheit ausgebildet, mit eiserner Gewalt das ganze Leben und Denken der Inder beherrschte und die niederen Classen des Volkes in tiefes, grenzenloses Elend stiess. Sodann der unerschütterliche Glaube an die Seelenwanderung, von welcher im Rigveda noch keine Spur wahrzunehmen ist und welche doch schon im sechsten Jahrhundert v. Chr. so allgemein als unumstössliches Dogma geglaubt wurde, dass des Gâutama Buddha alleiniges Streben darauf gerichtet war, den Weg zu finden, wie sich der gequälte Mensch von der Nothwendigkeit der Wiedergeburt zu befreien vermag. Ein furchtbarer und schwer lastender Glaube, der in Indien keineswegs auf die Dogmatik von Philosophen und Priestern beschränkt ist, sondern vielmehr das gesammte Volk durchdringt, sein Handeln und Denken beständig beeinflusst. Ferner das ausgebildete Einsiedler- und Büsserwesen, jene

Digitized by Google

oft unglaublich scheinenden Kasteiungen und Peinigungen, denen sich die Inder freiwillig unterziehen, in dem Glauben, ein Gott wohlgefälliges Werk zu vollführen oder gar Kräfte dadurch zu gewinnen, durch die sich selbst die Götter zwingen lassen. Ungeheuerliches berichten uns darüber die literarischen Denkmäler des indischen Mittelalters. Ungeheuerliches und Grauenvolles erzählen Reisende seit Jahrhunderten von diesen Selbstpeinigungen der indischen Asketen, denen sicherlich wieder kein Volk der Erde gleich extreme Erscheinungen an die Seite zu stellen vermag.[1] Von alledem war zur Zeit des Ṛigveda keine Spur zu entdecken, wo wir ein frisches naturwüchsiges Volk vor uns sehen, das selbst von dem Begriff der Sinnenzügelung, mit dem später so viel operirt wird, noch keine Ahnung hatte.

Es fehlten also in der ältesten Periode gerade die wichtigsten Factoren, die später das innerste Wesen dieses merkwürdigen Volkes constituiren.

Es fehlten in jener Periode auch die seltsamen, oft kolossalen Tempelbauten mit ihren Götterbildern, deren Fratzenhaftigkeit und Sinnlichkeit den Missionaren ein schwerer Anstoss, ästhetisch empfindenden Menschen, wie z. B. Goethe, ein Greuel gewesen sind.[2]

Und um endlich auch das Schöne nicht zu vergessen, — es fehlte zur Zeit des Ṛigveda völlig jene wunderbare Weichheit und Zartheit, die uns an vielen späteren Poesien entzückt, die reiche, blühende, traumhaft und märchenhaft geartete Phantasie, und jenes zartpoetische Zusammenleben mit Blumen und Vögeln, mit Lotos, Mangobäumen, Gazellen und Mondenschein; es fehlte auch die glühende erotische Richtung der Folgezeit. Im Zeitalter des Ṛigveda war das Alles, Alles anders.

Bei so ungeheueren Veränderungen und Umgestaltungen wird es eine Aufgabe von hoher culturgeschichtliche Bedeutung sein, die Gründe dieser Wandlungen zu erforschen und die allmähliche Entwickelung derselben an der Hand glaubwürdiger Denkmäler zu verfolgen.

Es ist in dieser Hinsicht mit Recht schon wiederholt auf

---

[1] Vgl. beispielsweise C. Meiners, Geschichte der Religionen, Bd. II (Hannover 1807) p. 168 flg.

[2] Vgl. Zahme Xenien, zweite Reihe: „Nehme sie Niemand zum Exempel die Elephanten- und Fratzentempel“. Vgl. übrigens auch unten Vorlesung L.

Digitized by Google

die veränderten geographischen und klimatischen Bedingungen hingewiesen worden, in welche die Inder durch die Uebersiedelung in das Gangesland eingetreten waren.[1] Die heisse, an Feuchtigkeit reiche Atmosphäre des in seiner tropischen Vegetation üppig wuchernden Gangesthales musste dem Charakter der alten Arier mit der Zeit eine andere Färbung geben. Der alte streitbare, kühne, frische Sinn musste in diesem Klima allmählich erschlaffen. Leicht war es hier in dem in Ueberfülle fruchtbaren Lande des Reises, des Zuckerrohrs, der mächtigen Feigenbäume und der nahrhaften Bananen seinen Lebensunterhalt zu finden; um so leichter, als ja der Körper bekanntlich bei dem heissen und feuchten Klima weniger Nahrung beansprucht. Die Atmosphäre selbst zwingt dort den Menschen zur Ruhe, und leicht vermag sich da der Hang zum beschaulichen Nachdenken und Grübeln zu entwickeln, wofür die Inder offenbar schon eine nicht unbedeutende Anlage mitbrachten.

Aber so wichtig und bedeutsam uns auch dieser klimatische Factor für die Erklärung der allgemein veränderten Grundstimmung des indischen Geistes sein muss, so werden wir uns doch daran allein nicht genügen lassen können. Wir werden fragen müssen, ob uns denn keine literarischen Denkmäler aus jener Zeit des Ueberganges, der folgenreichen inneren Umwandlungen erhalten und ob dieselben nicht im Stande sind, uns das Verständniss dafür zu eröffnen, welche Wege jener Umwälzungsprocess genommen, welche Kräfte und Gewalten in jener Zeit als die activen, bestimmenden Factoren sich offenbaren. Solche Denkmäler sind nun in der That vorhanden und zwar in ziemlich beträchtlicher Anzahl. Es sind in erster Linie die bisher culturhistorisch noch wenig verwertheten und ausgebeuteten Yajurveden, an welche sich weiterhin die ihnen im Geiste verwandten sogenannten Brâhmaṇa's anschliessen. Eine spätere Stufe repräsentiren sodann die Sûtra's, die Âraṇyaka's und Upanishaden, in denen die Entwickelung schon bedeutend weiter vorgeschritten ist.

Der Schwerpunkt unserer Untersuchung muss zunächst auf den Yajurveden ruhen, weil dies fast die einzigen übrig gebliebenen Zeugen aus jener Zeit sind, welche sich unmittelbar an die Periode des Ṛigveda anschliesst, aus der Zeit etwa zwischen den Jahren 1000 und 800 v. Chr. Wenn irgendwo,

[1] Vgl. z. B. Koeppen, Religion des Buddha, Bd. I p. 23. 24, wo dieser Factor wohl mit Recht sehr hoch angeschlagen wird.

Digitized by Google

so müssen wir hier den geistigen Wendepunkt in der Entwickelung der Inder suchen, von dem aus uns die Folgezeit in ihrer eigenartigen Gestaltung nach und nach verständlich werden kann. Wir werden also zunächst fragen: Welche Werke sind es, die man mit dem Namen Yajurveda bezeichnet? wodurch sind sie charakterisirt? was ist ihr Inhalt? und welche Stufe der geistigen und sittlichen Entwickelung ist von ihnen repräsentirt?

Ich will mich bemühen, diese Frage möglichst deutlich und eingehend zu beantworten. Und ich unternehme dies um so lieber, als die erwähnte Periode bisher noch nicht die genügende Beachtung gefunden und insbesondere in ihrer culturgeschichtlichen Bedeutung noch nirgends deutlich zur Anschauung gebracht worden ist.

Der Yajurveda oder Veda der Opfersprüche, von dem Worte yajus „der Opferspruch", enthält diejenigen Sprüche oder Verse, welche der die eigentliche Opferhandlung verrichtende Priester, der sogenannte Adhvaryu, zu sprechen oder zu murmeln hatte. Diese Sprüche und Verse sind ausserdem von Bemerkungen begleitet, die das oft sehr complicirte Ritual näher erläutern sollen, und es schliessen sich daran Gedanken und Speculationen über das Wesen und den Werth der einzelnen Opferhandlungen sowie des Opfers im Allgemeinen, symbolische Deutungen, Legenden, Mittheilungen und Rathschläge für die Priester, wie sie in gegebenen Fällen am besten in ihrem Interesse verfahren könnten. Diese erörternden, prosaischen Theile der Yajurveden enthalten, beiläufig bemerkt, die älteste überhaupt bekannte indische, ja wohl die älteste indogermanische Prosa[1]) und müssen uns also auch aus diesem Gesichtspunkte als ehrwürdige Denkmäler erscheinen, die der Betrachtung sehr wohl werth sind, mag ihr Inhalt im Uebrigen sein, wie er wolle.

Da der Yajurveda das praktisch wichtigste, das Hauptbuch für den handelnden Priester war, so muss es uns sehr natürlich erscheinen, dass uns derselbe in den mehr oder weniger abweichenden Recensionen verschiedener Priesterschulen vorliegt, die aber doch auf einer der Hauptsache nach durchaus übereinstimmenden Basis aufgebaut sind. Nirgends machen sich ja so leicht abweichende Meinungen und die Neigung zu

[1] Nur die prosaischen Theile des Avesta könnten hier in Concurrenz treten, und es wird kaum möglich sein zu entscheiden, ob Inder oder Perser hier die Priorität für sich beanspruchen dürfen.

Digitized by Google

sektarischen Scheidungen geltend als auf dem religiösen und theologischen Gebiete, wofern nicht ein strammes einheitliches Kirchenregiment dem entgegen steht, was bei den Brahmanen bekanntlich nie der Fall gewesen. In Indien müssen sich früh diese verschiedenen Schulen des Opferveda gebildet haben, die in einer Menge unbedeutender Einzelheiten von einander abweichen, in allem Wesentlichen aber doch ganz Dasselbe bieten, sowohl in Bezug auf die zu Grunde liegende Opferhandlung als auch hinsichtlich der Art ihrer Erklärung und sonstiger Erörterungen.

Der Yajurveda ist uns bis jetzt in den Recensionen von fünf verschiedenen Schulen bekannt geworden, obgleich es sehr wahrscheinlich ist, dass noch manche andere Recensionen existirt haben. Die drei ältesten unter jenen fünf sind:

1) Das Kâṭhakam oder der Yajurveda in der Recension der Kaṭha-Schule; bisher nur handschriftlich vorhanden.[1]

2) Die Kapishṭhala-Kaṭha-Saṃhita oder der Yajurveda in der Recension der Kapishṭhala-Kaṭha-Schule, der nur in ziemlich corrumpirten Fragmenten handschriftlich vorliegt.[2]

3) Die Mâitrâyaṇi Saṃhitâ oder der Yajurveda in der Recension der Mâitrâyaṇîya-Schule, von welchem ich eine Ausgabe veranstaltet habe.[3]

An diese drei reiht sich als ein etwas jüngeres Werk:

4) Die Tâittirîya-Saṃhitâ oder der Yajurveda in der Recension der Tâittirîya-Schule.[4]

Diese vier Recensionen sind unter einander näher verwandt und werden auch mit dem Gesammtnamen „der schwarze Yajurveda“ bezeichnet. Von ihnen scheidet sich

5) Die Vâjasaneyi-Saṃhita, die auch den Namen „weisser Yajurveda“ führt.[5] Diese Recension des Yajurveda wird von der Schule der sogenannten Vâjasaneyin's be-

---

[1] Die Königl. Bibliothek zu Berlin besitzt das einzige bisher bekannte vollständige Exemplar dieses Werkes; ich habe es dort durchgearbeitet.

[2] Das einzige nach Europa gekommene Exemplar dieses Werkes habe ich durch Prof. Weber's Freundlichkeit längere Zeit bei mir haben können und auch einige Mittheilungen darüber gemacht (Einl. zur Ausgabe der Mâitr. Samh.).

[3] Mâitrâyaṇi Saṃhitâ, herausg. v. Dr. Leopold v. Schroeder, vier Bände, Leipzig 1881—1886.

[4] Herausgegeben von Albrecht Weber in Transscription, im 11. und 12. Bande seiner Indischen Studien, Leipzig 1871. 1872.

[5] Herausgegeben von Albrecht Weber, The White Yajurveda, Part I The Vâjasaneyi-Sanhitâ in the Mâdhyandina- and the

Digitized by Google

nutzt. Sie ist jedenfalls die jüngste, wenn sie auch in der Gegenwart die meisten Anhänger in Indien zählt. Die älteren Schulen sind im Laufe der Zeit verdrängt worden und daher ihre Bücher auch verhältnissmässig spät ans Licht gekommen. Gegenwärtig wendet man ihnen mehr und mehr die Aufmerksamkeit zu. In allem Wesentlichen übrigens, — um das noch einmal zu betonen, — stimmen die vier erstgenannten Recensionen des Yajurveda[1] ganz überein, so dass man, wenn man das eine dieser Werke charakterisirt, auch die anderen mit schildert. Sehr vielfältig ist diese Uebereinstimmung eine ganz wörtliche, namentlich in den zu sprechenden Sprüchen und Versen.

Vergleichen wir nun den Yajurveda mit dem Ṛigveda, — worin macht sich da die neue Zeit geltend, worin zeigt sich ein geistiger Umschwung, eine veränderte Richtung der geistigen Ziele?

Zunächst lässt sich nicht leugnen, dass der Yajurveda, wie dies ja bei dem nicht allzugrossen Abstand in der Zeit natürlich ist, in gar mancher Beziehung dem Ṛigveda noch recht nahe steht.

Wie die Sprache des Yajurveda im Wesentlichen noch mit der des Ṛigveda übereinstimmt und nur im Einzelnen grammatische und syntaktische Besonderheiten hervortreten lässt, während sie von der späteren sogenannten klassischen Sanskrit-Sprache durch eine bedeutende Kluft getrennt ist, so finden wir im Yajurveda auch im Wesentlichen noch dieselbe Götterwelt, wie sie uns aus dem Ṛigveda her bekannt ist. Die alten Götter Varuṇa, Indra, Agni, Mitra u. s. w., ob auch in einzelnen Zügen verändert, begegnen uns auch hier als diejenigen, welchen sich Gebet und Opfer zuwendet. Im Einzelnen machen sich aber doch Veränderungen und Verschiebungen bemerkbar, die nicht ohne Bedeutung sind. So z. B. treten zuerst hier im Yajurveda die Asura's als die specifisch bösen Dämonen auf, während im Ṛigveda selbst Varuṇa noch das Epitheton „asura“ erhält. Erst im Yajurveda ist die Geisterwelt getheilt in die guten Deva's und die schlimmen Asura's, die als zwei feindliche Parteien sich beständig bekriegen und

Kâṇva-Çâkhâ with the commentary of Mahîdhara, Berlin-London, 1852. Part II The Çatapatha-Brâhmaṇa etc. 1855. Part. III The Çrâutasûtra of Kâtyâyana etc. 1859.

[1] Welche eben zusammen den sogenannten „schwarzen Yajurveda“ ausmachen.

Digitized by Google

gegenseitig zu schaden und zu übervortheilen suchen; ein Gegensatz, der in den Legenden des Yajurveda eine bedeutende Rolle spielt.

Vishṇu tritt im Yajurveda schon etwas mehr hervor als im Ṛigveda; er wird z. B. wiederholentlich mit dem hier über Alles wichtigen Opfer identificirt. Auch Çiva, der im Ṛigved eigentlich noch ganz fehlte, ist aufgetreten; und der Begriff des Brahman macht sich vielfach als sehr wichtig geltend, nicht mehr bloss als „Gebet", sondern als „Inbegriff der Gebets- und Priesterheiligkeit", was im Ṛigveda noch nicht der Fall war.[1]

Die Apsarasen, eine Art himmlischer Nymphen, die im Ṛigveda nur wenig bedeuten, aber in der späteren Mythologie, umkleidet mit allen Reizen verführerischer sinnlicher Schönheit, eine bedeutende Rolle spielen, treten im Yajurveda schon mehr hervor, indem eine ganze Menge von ihnen mit Namen aufgeführt werden. Auch der seltsame Cultus von Schlangengöttern oder göttlich gedachten Schlangen, den der Ṛigveda noch absolut nicht kennt, ist im Yajurveda zuerst anzutreffen.

Endlich tritt auch die Gestalt Prajâpati's, des Herrn der Geschöpfe, den wir in späteren Liedern des Ṛigveda auftauchen sahen, in den Legenden des Yajurveda vielfältig in immer grösseren und kräftigeren Umrissen bedeutsam in den Vordergrund.

Aber so wichtig und belehrend auch diese einzelnen Veränderungen und Ansätze zu Neubildungen sein mögen, so beachtenswerth sie uns auch für das Verständniss der allmählichen Entwickelung der indischen Götterlehre sein sollen, nicht dies ist es, was den Werken der Yajus-Periode ihre hervorragende Wichtigkeit verleiht. Die neueingetretene wesentliche Veränderung liegt nicht sowohl in irgend welchen neuaufgetretenen Göttergestalten, als vielmehr in der Art und Weise, wie die Götter behandelt werden, in der Art der Verehrung und des Cultus, der ihnen gewidmet wird; in der Art, wie die Brahmanen über diese Verehrung, hre zwingende Macht und Bedeutung philosophiren und das von ihnen Festgestellte als Glaubenssatz promulgiren; sie liegt endlich, und nicht zum geringsten Theile, in der Stellung, zu

---

[1] Auch der männliche Gott Brahmâ taucht an einer Stelle schon auf, nämlich Mâitrâyaṇî Saṁhitâ 2, 9, 1; doch ist dieselbe aller Wahrscheinlichkeit nach später interpolirt.

Digitized by Google

welcher die Brahmanen sich selbst hinaufschrauben. Denn in den Werken der Yajus-Zeit treten uns die Priester entgegen als ein geschlossener Stand, als der eigentlich activ sich geltend machende Factor in dieser Zeit mehr und mehr eintretender Ruhe und Musse, unablässig daran arbeitend, ein complicirtes System der Gebete und Opfer auszubilden, dessen immer höher steigende Macht und Bedeutung seinen Trägern selbst zur Herrschaft verhelfen sollte.

Der Geist, der diese ganze weitschichtige Literatur der Yajurveden und der daran sich schliessenden Brâhmaṇa's beherrscht, ist so grundverschieden von demjenigen, der uns in so vielen Hymnen des Ṛigveda erfrischt und erhebt, dass wir bald zu der Erkenntniss gelangen: Hier hat eine ganz neue Epoche des geistigen und socialen Lebens Platz gegriffen, die Art des Empfindens und Denkens ist in ihrem innersten Kerne eine andere geworden.

Eine schwüle, dumpfe Luft weht uns aus diesen priesterlichen Werken entgegen; verschwunden ist der frische Hauch, der über das Land der fünf Ströme dahinzog. Das Opfer und seine in allen Einzelheiten richtige Vollziehung ist der Mittelpunkt alles Denkens und Begehrens. Vor unseren Blicken baut sich hier ein ungeheuer complicirter Apparat von Opfersprüchen und Verrichtungen, Vorschriften und Begehungen aller Art auf. Formel reiht sich hier an Formel; in unsäglich erdrückender Monotonie folgt eine Weisung zur richtigen Opfervollziehung auf die andere. Die Begründungen, meist ziemlich platter und geistloser Natur, können den Leser leicht zur Verzweiflung bringen, bis er endlich resignirt, sich mühsam weiter arbeitet und von dem Folgenden nicht mehr erwartet als von dem Bisherigen. Und die Masse des Materials ist fast unabsehbar gross! Es ist gleichsam ein unermessliches Moor, dessen Ufer kaum sichtbar werden, über dem eine schwüle Sonne brütet und in dem der Wanderer oft zu versinken fürchtet, während an manchen Orten böse Dünste aus ihm empor steigen, die Atmosphäre mit Krankheit bringenden Stoffen erfüllend.

Vergegenwärtigt man sich, dass diese Bücher die alleinigen literarischen Productionen einer Jahrhunderte langen Epoche bildeten, so wird es klar, welcher Geist in dieser Epoche sich über das ganze Volk lagern musste. Ein stumpfes, dumpfes und gedrücktes Wesen musste sich der Söhne jener einst so frischen Arier bemächtigen. Den Priestern, welche durch die Macht des Opfers die Götter selbst in ihren Händen hielten, ja welche sich selbst für leibhaftige Götter

Digitized by Google

erklären, mussten sie den Vorrang lassen und litten es nun in resignirter Ergebung, dass alle freieren, rein menschlichen geistigen Regungen und Empfindungen langsam zu Boden gedrückt wurden. Mochten auch manche von ihnen mit Missbehagen diese allmähliche Wandelung des Gottesdienstes mitansehen, sicherlich trat im Laufe der Jahre und Jahrhunderte die dumpfe Empfindung an die Stelle, dass es nicht anders sein könne, ja dass es wohl ewig so gewesen. An Stelle berechtigten Unmuths in freier angelegten Naturen trat andächtige Scheu vor den Priestern und vor dem Opfer, das im Laufe der Zeit für die anderen Kasten mehr und mehr ein Mysterium wurde, dessen oft halb oder ganz unverständliche Formeln als ein heiliges Abrakadabra wirkten, vor dem man sich in stummer Unterordnung beugte.

Und um die Wirkung dieses Rituals richtig zu würdigen, muss man bedenken, wie viel geopfert wurde, wie so manche Opfer nicht bloss Tage, sondern Wochen, Monate und selbst Jahre dauerten, während andere den Menschen Tag um Tag durchs Leben begleiteten.

Die geistige Oede und Formelhaftigkeit dieses Rituals, von Jahr zu Jahr wachsend, musste sich wie ein schwerer Druck auf die Gemüther der Menschen lagern. Ein beständig geübter Gottesdienst solcher Art musste in tiefer angelegten Naturen mit der Zeit unerträgliche innere Unbefriedigung erzeugen, und wohl ist es verständlich, wenn eine solche Stimmung, krankhaft nervös sich steigernd, zuletzt das Einsiedlerwesen, die Büssungen und Kasteiungen ins Leben ruft, wo der Mensch, trotz aller Opfer unbefriedigt, den Grund dafür in sich selber sucht und durch Selbstpeinigung die sündige Natur zu läutern oder abzutödten strebt. Solch eine Stimmung dumpfer Gedrücktheit vermochte wohl den Geist des Volkes für ein Dogma wie das der Seelenwanderung vorzubereiten, wo der Gläubige sich in die trostlose Vorstellung ergiebt, durch unermesslich weite Zeiträume hin, durch unendlich viele Leiber wandern zu müssen, bis er endlich, endlich nach so manchem Misslingen das Ziel vielleicht erreichen kann. Hat man doch schon beim blossen Durcharbeiten dieses Opferrituals den Eindruck einer weiten Wanderung durch öde, traurige Räume, wo blutlose, spukhafte Schatten umherschwirren, und dumpfe Resignation ist die einzige Stimmung, die dabei noch bestehen kann.

In dieser schwülen Atmosphäre mochten die geschmacklosesten Legenden wuchern, und selbst die fratzenhaftesten

Göttergestalten wurden von der gläubigen Menge mit Verehrung begrüsst. Solche Stimmung gab den Priestern freie Hand, nicht bloss die Götterwelt, sondern auch Staat und Leben zu formen und zu gestalten nach ihrem Willen und wie es ihnen gefiel.

Schrecken Sie nicht zurück, meine Herren, wenn ich Sie jetzt auffordern werde, mit mir gemeinsam die Opferplätze der Brahmanen zu besuchen, ihr Ritual und ihre theologischen Speculationen etwas näher kennen zu lernen. Wenn Sie von diesem Besuch auch keine ästhetische und philosophische Förderung erwarten dürfen so werden Sie doch, wie ich hoffe und glaube, am Schluss reichlich entschädigt werden durch den tieferen Einblick in die culturhistorischen Zusammenhänge, durch das Verständniss, welches Sie nur von diesem Punkte aus für das gesammte weitere Geistesleben der Inder gewinnen können.

Charakteristik der Gottesverehrung zur Zeit des Yajurveda.

Versuchen wir es nun, die Art der Gottesverehrung, wie sie uns aus den Yajurveden entgegen tritt, etwas näher kennen zu lernen.

Es liegt hier ein beständiger, eifriger Verkehr des Menschen mit seinen Göttern vor, — aber was bildet den Inhalt desselben? was bildet den Inhalt der zahlreichen Sprüche und Verse im Yajurveda? das ist die nächstliegende Frage, die sich uns aufdrängen muss.

Hier ist es nun charakteristisch, dass man sich zunächst wesentlich zu negativen Bestimmungen gedrungen sieht. Es ist in der That auffällig, wie wenig in all diesen Sprüchen und Versen ein tieferes inneres Verhältniss des Menschen zu seinen Göttern deutlich erkennbar zu Tage tritt. Eine warme innere Betheiligung, eine echte Stimmung religiöser Andacht fühlt man fast nirgends heraus, während uns doch der Ṛigveda in dieser Hinsicht schon viel Schönes und Bedeutendes geboten, wenn Sie sich z. B. der angeführten Hymnen an Varuṇa u. dgl. m. erinnern. Ja selbst von der im Ṛigveda so reichlich vorhandenen und bei den einfachsten Naturreligionen möglichen Bewunderung der Macht, Grösse und Schönheit der Götter, wie sie sich in den Naturerscheinungen offenbaren, ist hier im Yajurveda auch nicht das Geringste zu spüren!

Digitized by Google

Noch wichtiger ist eine andere Bemerkung. Unter all den massenhaften Opferhandlungen finden wir nirgends ein wirkliches Dankopfer. Alle die Spenden sind immer auf Erlangung gewisser Vortheile gerichtet. Nirgends fühlt sich der Mensch veranlasst, freudig seine Gaben vor das Angesicht der Götter zu tragen, um ihnen zu danken für alle Güter, mit denen sie sein Leben gesegnet. Trotz all der zahllosen Sprüche und Verse, — ein wirkliches Dankgebet oder ein Danklied ist kaum überhaupt vorhanden.

Unter diesen Umständen wird es uns nicht weiter Wunder nehmen, wenn wir auch ein tieferes Schuld- und Sündenbewusstsein gar nicht vorfinden. Es ist auch hier besonders charakteristisch, dass es in dem ganzen grossen Ritual ein eigentliches Sühnopfer nicht giebt, gelegentliche kleinere Spenden ausgenommen, die gewisse Verstösse, beim Opfer oder sonst, wieder gut machen sollen. Aber in der Masse der grossen und wichtigen Opfer spielt dies Moment gar keine Rolle, und es ist für das Gesammturtheil nicht weiter von Belang, dass sich ein paar darauf bezügliche Verse des Ṛigveda hierher verirrt haben.

Wenn aber dieser Cultus weder tiefere religiöse Andacht, noch Bewunderung der göttlichen Grösse in ihren mannigfaltigen Erscheinungen, weder warmen Dank noch echtes Sündenbewusstsein enthält, worin kann in solchem Falle ein fortgesetzter eifriger Verkehr des Menschen mit seinen Göttern bestehen, als in äusserlichen ceremoniellen Verrichtungen, die das Innerste des Gemüthes unberührt lassen?

Und nach dieser Richtung hin haben denn in der That die Inder zur Zeit des Yajurveda erstaunlich viel geleistet.

Wir sehen ein höchst complicirtes Ritual vor uns, bestehend aus einer Masse äusserlicher Ceremonien, denen zum grossen Theil symbolische Bedeutung beigelegt wird und wo die geringste Kleinigkeit mit dem Nimbus ungeheurer Wichtigkeit umgeben wird, als hänge das ganze Heil und Gedeihen des Menschen von der Beobachtung dieser Aeusserlichkeiten ab. Zahlreiche Sprüche und Verse begleiten diese Handlungen und helfen sie ausfüllen.

Da in den Yajurveden, ihrer eigenthümlichen Anlage gemäss, die Handlungen für die meisten Sprüche nur mehr angedeutet sind und deren systematische Darlegung sich erst in den der folgenden Periode entstammenden Sûtrawerken vorfindet, so müssen die letzteren zur Erklärung und Ergänzung mit herangezogen werden, und es ist gerade keine leichte Ar-

Digitized by Google

beit, ein Gesammtbild von dem einzelnen Opfer zu entwerfen. Hier verdanken wir wiederum das Meiste den eingehenden und werthvollen Forschungen Albrecht Weber's,[1] neben dem auch noch Martin Haug, Alfred Hillebrandt u. A. zu nennen wären.[2]

Selbstverständlich werde ich es hier nicht unternehmen, das ganze grosse Opferceremoniell vorzuführen, aber ich will es doch versuchen, einzelne Theile desselben zu schildern, um Ihnen in Wesen und Charakter desselben einen deutlichen Einblick zu verschaffen.

---

[1] Vgl. namentlich Weber's Abhandlungen „Zur Kenntniss des vedischen Opfer-Rituals“, Ind. Stud. X und XIII.

[2] Auch R. Garbe, B. Lindner und J. Schwab haben dahinein schlagende Materien behandelt.

Digitized by Google

Achte Vorlesung.

Charakteristik der Gottesverehrung zur Zeit des Yajurveda (Fortsetzung). Das indische Opfer. Die Art des Opfers an einem Beispiel, dem sogenannten Darçapûrnamâsa oder Neu- und Vollmondsopfer, veranschaulicht. Somaopfer. Agniciti.

Die ganze Masse der indischen Opfer wird in zwei Hauptgruppen eingetheilt:

1) Die sogenannten Havis-Opfer, d. h. Darbringungen von Milch, Opferbutter, Kuchen, Brei, Getreidekörnern u. dgl.

2) Die sogenannten Soma-Opfer, d. h. Darbringungen des aus der Somapflanze gepressten berauschenden Saftes.

Dazu kommt endlich noch das Thieropfer, welches aber bei der üblichen Klassificirung meist als ein bestimmter Theil der betreffenden Havis- und Soma-Opfer functionirt.

Bei allen diesen Opfern spielt das Feuer eine grosse Rolle. Die erste Opferceremonie, die allen anderen vorausgehen muss, ist darum das Agnyâdhânam, d. h. die Anlegung des Feuers auf dem Altar des sogenannten Agni Gârhapatya, d. i. Feuer des Hausherrn, welches von da ab beständig zu erhalten ist. Der Altar für dieses Feuer hat eine kreisrunde Oberfläche. Neben demselben stehen sodann als wichtigste Feuer für die verschiedenen Opfer der Dakshiṇâgni oder das Südfeuer, dessen Altar eine halbkreisförmige Oberfläche hat, und der Âhavanîya oder das Opferfeuer *κατ' ἐξοχήν*, bei dessen Altar die Oberfläche viereckig gestaltet ist. Inmitten dieser drei Feueraltäre befindet sich die sogenannte Vedi, d. i. ein vertiefter Platz, einige Finger breit in die Erde hinein gegraben, mit heiligem Gras bestreut, worauf als auf einem Opferaltar verschiedene Spenden für die Götter hingestellt werden. Ich schicke dies nur voraus, damit Ihnen bei der Beschreibung der Opfer diese Haupttheile des Opferplatzes gegenwärtig sind, indem ich von allem Specielleren zunächst absehe, um nicht zu verwirren. — Diesen drei Feuern hat der

Digitized by Google

Hausvater das ganze Leben hindurch täglich Morgens und Abends das in einer Milchspende bestehende Agnihotra oder Feueropfer darzubringen.

Um nun ein Beispiel aus diesem Ritual und damit einen Begriff von der Art dieser Opfer zu geben, wende ich mich zur eingehenderen Schilderung eines speciellen Opfers, des sogenannten Darçapûrṇamâsa —, d. h. des Neu- und Vollmondsopfers, dessen Verlauf uns von Alfred Hillebrandt in einer werthvollen Monographie detaillirt dargestellt ist.[1]

Es soll diese Ceremonie dreissig Jahre hindurch immer zur Zeit des Neumonds und des Vollmonds ausgeführt werden. Mit den Sprüchen zu diesem Opfer beginnen alle unsere Yajurveden, und es gilt dasselbe als die einfache Grundform für all die zahllosen Opfer, welche zur Erlangung bestimmter Wünsche dargebracht werden.[2] Es empfiehlt sich die Betrachtung dieses Opfers schon darum, weil wir es hier mit einer verhältnissmässig wenig complicirten und darum leichter zu überblickenden Ceremonie zu thun haben.

Es fungiren bei demselben vier Priester, ausser dem Opferherrn, dem sogenannten Yajamâna, d. i. dem Veranstalter des Opfers, zu dessen Nutz und Frommen und auf dessen Kosten dasselbe ausgeführt wird.[3] Diese Priester sind: der Brahman, der Hotar, der Adhvaryu und der Agnîdh.[4] Unter diesen ist der Adhvaryu der vorzugsweise handelnde Priester, und sein Ritualbuch ist der Yajurveda, während der Hotar sich an den Ṛigveda hält, die Hymnen recitiren muss, der Brahman eine mehr im Allgemeinen leitende und überwachende Function hat.

Am ersten Opfertage findet nach einigen einleitenden Ceremonieen das Abschneiden eines Zweiges von einem Çamî- oder Palâça-Baume durch den Adhvaryu statt, der mit diesem Zweige nachher die Kälber von den zu melkenden Kühen wegzutreiben hat. Er spricht dazu den Spruch: „Zur Labung (schneide ich)

---

[1] Alfred Hillebrandt, Das altindische Neu- und Vollmondsopfer in seiner einfachsten Form, mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt. Jena, 1880.

[2] Es sind dies die sogenannten kâmyâ ishṭayaḥ.

[3] Mit Recht legt A. Barth in seinen Religions de l'Inde (p. 34) ein Gewicht darauf, dass jedes Opfer bei den Indern für eine bestimmte Privatperson, niemals für mehrere oder gar für eine ganze Gemeinde ausgeführt wird. Es giebt demnach keine öffentlichen Opfer, überhaupt keinen öffentlichen Gottesdienst, keine religiöse Gemeindeversammlung in jener Zeit.

[4] Bei anderen Opfern sind bedeutend mehr Priester erforderlich, so beim Somaopfer sechzehn und mehr, u. dgl.

Digitized by Google

dich, zur Speise (schneide ich) dich." Sodann kann der Opfrer die Observanz antreten. Er wandelt nun zwischen dem Gârhapatya-Feuer und dem Dakshina-Feuer hindurch hinter das Âhavanîya-Feuer, mit dem Gesichte nach Osten gerichtet, blickt auf das Feuer, berührt mit der Rechten die Wasser und tritt die Observanz an mit dem Spruche: „O Agni, Herr des Gelübdes, das Gelübde will ich antreten! Möchte ich das können, möchte mir das gelingen!" Oder: „Hier wandle ich von der Unwahrheit zur Wahrheit."

Nun muss die Milch für das Opfer gemolken werden und es findet zuerst das Wegtreiben der Kälber von den zu melkenden Kühen statt. Der Adhvaryu spricht: „Ihr seid Näscher!" Berührt die Kälber mit dem vorhin abgeschnittenen Zweige und treibt sie fort. Dann redet er die Kühe an mit dem Spruch: „Lasset schwellen, o ihr Unverletzlichen, für Indra den Opferantheil, an Nachkommen reich, frei von Leid und Krankheit! Nicht soll ein Dieb über euch die Herrschaft gewinnen, nicht ein Uebeldenkender; bleibt fest und zahlreich bei diesem Herrn!" Dabei berührt er eine von den Kühen mit dem Zweige. Dann spricht er: „Des Opfrers Vieh schütze!" An einem abgeschnittenen Theile dieses Zweiges wird sodann das sogenannte Pavitra oder Läuterungsmittel befestigt, bestehend in zwei oder drei Halmen des heiligen Kuçagrases, mit dem Spruche: „Für Vasu[1] bist du ein Läuterungsmittel!"

Es folgt das abendliche Agnihotra oder Feueropfer, in diesem Fall mit einigen besonderen Bestimmungen, danach endlich das Melken der Kühe. Der Adhvaryu ergreift den Kübel, die sogenannte Sthâlî, indem er spricht: „du bist der Himmel, du bist die Erde!"[2] und setzt ihn hin mit dem Spruche: „du bist des Mâtariçvan Kessel, Alles enthältst du; sei fest durch die höchste Stätte! nicht sollst du zu Fall kommen! nicht soll dein Opferherr zu Fall kommen!" Sodann legt er das Pavitra, jenes Läuterungsmittel, bestehend in einem Zweigstück mit mehreren Kuça-Halmen daran, auf den Kübel (Sthâlî), indem er den Spruch recitirt: „Vasu's Läuterungsmittel bist du, das tausend Ströme enthaltende." Sodann melkt der Melker, welcher kein Çûdra sein darf, die Milch in ein Holzgefäss und giesst sie über das Pavitra in den Kübel, während der Adhvaryu flüstert: „Gott Savitar läutere dich mit Vasu's hundert Ströme

[1] Die Vasu's sind bestimmte göttliche oder halbgöttliche Wesen.
[2] Man beachte hier und in anderen Sprüchen die maasslosen Hyperbeln, in denen von den Opfergeräthen gesprochen wird.

57S170A

Digitized by Google

enthaltendem, schön läuternden Läuterungsmittel!"[1] Sodann fragt er laut: „Welche hast du gemolken?" Der Melker macht die betreffende Kuh namhaft, und der Adhvaryu sagt: „Diese enthält alles Leben." Der Melker melkt die zweite Kuh, es folgt dieselbe Ceremonie, bis nach Namhaftmachung der Kuh der Adhvaryu spricht: „Diese ist Alles wirkend." Und in derselben Weise geht es mit den anderen Kühen weiter fort. Nachdem die Melkung beendigt ist, spült der Adhvaryu den Melknapf wieder mit einem besonderen Spruch[2] aus und giesst das Spülwasser in den Kübel. Dann setzt er den Milchtopf nach Norden hin und bringt durch Hineingiessen der sauren Milch, welche vom letzten Abendopfer übrig geblieben ist, die frische Milch zum Gerinnen, indem er den Spruch sagt: „Als Indra's Antheil mache ich dich durch Soma gerinnen." Dann deckt der Adhvaryu die Milch zu und verwahrt sie mit dem Spruch: „O Vishṇu, schütze die Opfergabe!"

Die Nacht bringt der Opferer mit seiner Frau am Boden neben dem Gârhapatya- oder Âhavanîya-Feuer zu.

Am Morgen des folgenden Tages wird zuerst das Agnihotra (Feueropfer) dargebracht. Dann werden die Sitze zurechtgestellt und es folgt die sogenannte Wahl des Brahman.[3] Der Opferer sitzt dem Brahman gegenüber, fasst unter Beobachtung gewisser Ceremonieen mit der Rechten das rechte Knie des Brahman, indem er sagt: „O Brahman aus dem Stamme N. N., mit dem Brahmanen-Namen N. N., mit dem Neumonds- (resp. Vollmonds-)Opfer wollen wir opfern. Du Herr der Erde, Herr der Welt, der grossen Schöpfung Herr, zum Brahman wählen wir dich." — Der Brahman, der sich gebadet, den Mund gespült und die Opferschnur umgehangen hat, flüstert: „Ich bin der Herr der Erde, der Herr der Welt, der grossen Schöpfung Herr![4] Bhûr bhuvaḥ svaḥ![5] O Gott Savitar, hier wählt er dich den Bṛihaspati zum Brahman. Dies künde ich dem Geiste, der Geist der Gâyatrî, Gâyatrî der Trishṭubh, Trishṭubh der Jagatî, Jagatî der Anushṭubh, Anushṭubh dem Prajâpati, Prajâpati den Allgöttern; Bṛihaspati ist der Brahman der Götter,

---

[1] Man beachte die feine Unterscheidung bei den Sprüchen: Einiges wird gesprochen oder recitirt, Anderes geflüstert.

[2] S. Hillebrandt a. a. O. p. 13.

[3] Der oberste, das Ganze leitende Priester.

[4] Welche Hyperbel!

[5] Oft wiederkehrende heilige Formel, deren Sinn nicht ganz deutlich ist; bhû bedeutet die Erde, svaḥ der Himmel; bhuvaḥ wird auf den Luftraum gedeutet, aber ursprünglich wohl mit Unrecht.

Digitized by Google

ich der der Menschen." Nach einigen weiteren Sprüchen und Ceremonieen setzt er sich auf den Brahmansitz nieder mit den Worten: „Hier sitze ich auf dem Sitze Bṛihaspati's, auf das Geheiss des Gottes Savitar; dies künde ich Agni, dies Vâyu, dies der Erde." Dabei ist sein Gesicht dem Âhavanîya-Feuer zugekehrt.[1] Es folgt nun ein Wechselgespräch der Priester, auf die Herbeibringung der Wasser bezüglich, welches damit endigt, dass die Wasser hingestellt werden. Darauf umstreut der Opferer oder der Adhvaryu die Feuer mit Darbha-Gras, beginnt dabei im Osten und schliesst beim Südfeuer (Dakshiṇâgni), wobei die Spitzen der Gräser nach Osten und Norden gerichtet sind. Die Paddhati, ein erläuternder Text, giebt folgendes Verfahren dabei an: „Er umstreut zunächst das Âhavanîya-Feuer im Osten, die Spitzen der Gräser nach Norden gerichtet, dann im Süden, die Spitzen der Gräser nach Osten gerichtet, dann im Westen, die Spitzen der Gräser nach Norden gerichtet, schliesslich im Norden, die Spitzen der Gräser nach Osten gerichtet. Ebenso geschieht die Umstreuung des Gârhapatya und Dakshiṇa."[2] Die nun folgende Anordnung der zahlreichen Gefässe und Geräthschaften muss ich übergehen.[3] Der Adhvaryu stellt sodann den mit der Opfergabe (Körnern von Gerste oder Reis) versehenen Wagen hinter dem Gârhapatya auf, die Deichsel nach Osten. Nach einigen Ceremonieen tritt er, mit dem Spruch: „Dem weiten Luftraum wandle ich nach," zum Wagen, lässt sich vorne nieder, berührt das Joch des Wagens und spricht: „Du bist das Joch, schädige[4] du den Schädigenden; schädige den, der uns schädigt; schädige den, welchen wir schädigen." Darauf berührt er die Deichsel und flüstert: „Du bist am besten für die Götter fahrend, gewinnend, spendend. am angenehmsten, die Götter am besten rufend. Nicht strauchelnd bist du, als Träger der Opfergabe sei fest! Nicht sollst du zu Fall kommen, nicht soll dein Opferherr zu Fall kommen." Dann steigt er hinten um den Wagen über das südliche Rad hinauf mit dem Spruch: „Vishṇu besteige dich," blickt auf die Körner mit dem Spruch: „Sei weit für den Wind," und wirft etwaige Erdtheile, Gras u. dgl. fort mit dem Spruch: „Weggetrieben ist das Rakshas."[5] Sodann fasst

---

[1] Hillebrandt a. a. O. p. 17.
[2] Hillebrandt p. 19
[3] Hillebrandt p. 20.
[4] Wortspiel mit dhur = das Joch und dhûrva = schädige.
[5] Rakshas ist ein böses dämonisches Wesen.

Digitized by Google

er mit dem Spruch: „Fassen sollen die fünf“ (d. i. die Finger) eine Handvoll Körner und wirft sie in das bereit gehaltene Gefäss mit dem Spruche: „Auf Gott Savitar's Geheiss, mit den Armen der Açvinen, mit den Händen des Pûshan ergreife ich dich, dem Agni erwünscht.“ Die auf dem Wagen übrig gebliebenen Körner berührt er mit dem Spruche: „(Ich lasse dich) einem wirklichen Wesen, nicht einem Unhold,“ blickt nach Osten mit dem Spruch: „Glanz möchte ich erblicken,“ und steigt hinab mit dem Spruch: „Fest sollen sein die Wohnungen auf der Erde.“ Dann geht er zum Gârhapatya-Feuer mit dem Spruch: „Dem weiten Luftraum wandle ich nach,“ und stellt das Gefäss mit den Körnern dahinter mit dem Spruch: „In der Erde Nabel setze ich dich in Aditi's Schooss; o Agni, schütze die Opfergabe.“

Schon diese ersten vorbereitenden Handlungen lassen die Art der Ceremonie einigermassen deutlich erkennen; ich will mich für das Weitere immer kürzer zu fassen suchen, indem ich auf die detaillirte Schilderung bei Hillebrandt verweise.

Der Adhvaryu stellt darauf noch ein Pavitra oder Läuterungsmittel, bestehend in einigen Kuça-Halmen, hin, läutert damit das Wasser und besprengt sodann die Opfergabe mit Wasser, — Alles mit entsprechenden Sprüchen. Dann ergreift er das Fell einer schwarzen Antilope mit den Worten: „Ein Fell bist du,“ schüttelt dasselbe mit dem Spruch: „Abgeschüttelt ist das Rakshas, abgeschüttelt die feindlichen Gewalten,“ und breitet es aus mit: „Aditi's[1] Fell bist du; Aditi erkenne zu eigen dich.“ Dann stellt er den Mörser darauf und sagt: „Ein Fels bist du, vom Baume stammend,“ oder „ein Stein bist du mit breitem Boden“ u. s. w. Dann wirft er die Körner hinein, dann den Stössel mit den Worten: „Bereite hier den Göttern diese Opfergabe, in guter Bereitung bereite es!“ Nun stösst er die Körner, ruft die Gattin des Opfernden herbei und sie oder der Agnîdh besorgen das Enthülsen der Körner, Alles mit begleitenden Sprüchen. Dann werden die Schalen oder Schüsseln[2] gewaschen, auf denen der Opferkuchen gebacken werden soll, der Grund in besonderer Weise abgezirkelt, wo sie hinkommen sollen, und dann eine Schale nach der anderen und zwar dicht neben die andere hingelegt. Bei der ersten spricht er: „Fest bist du, festige die Erde, Heiligkeit gewinnend, Herrschaft gewinnend, Verwandtschaft gewinnend lege ich dich

[1] Aditi, die Göttin der Unendlichkeit, Mutter der sogen. Aditya's.
[2] Die sogen. Kapâla's.

Digitized by Google

an, zur Vernichtung des Feindes.“ Bei der zweiten: „Eine Stütze bist du, festige den Luftraum, Heiligkeit gewinnend u. s. w.“ Bei der dritten: „Ein Träger bist du, festige den Himmel u. s. w.“ Und so weiter fort. Auf die Anordnung dieser neben einander gelegten Schalen und sonstige Feinheiten bei diesem Verfahren können wir nicht näher eingehen.[1].

Unter verschiedenen Sprüchen werden dann die Körner gemahlen, so z. B: „Getreide bist du, erfreue die Götter.[2] Zum Einathmen (mahle ich) dich, zum Ausathmen (mahle ich) dich, zum Lebensathem (mahle ich) dich.“

Nach einigen weiteren Ceremonieen verfertigt der Opferherr den sogenannten Veda, einen Büschel aus Kuça-Gras; wünscht er Vieh, so macht er ihn einem Kalbsknie ähnlich, nach links gedreht; wünscht er Brahmanglanz (d. h. Glanz der Heiligkeit). dann macht er ihn aus drei Seilen geflochten, die mit Lehm bestrichen sind; wünscht er Speise, dann giebt er ihm die Form eines geflochtenen Korbes.[3] Der Adhvaryu legt die beiden Reiniger (d. i. die läuternden Kuça-Gräser) in eine Schüssel und wirft dann das Mehl hinein mit dem Spruch: „Auf das Geheiss des Gottes Savitar, mit den Armen der Açvin's, mit den Händen des Pûshan lege ich dich hinein.“ Der Agnîdh bringt das Wasser herbei und giesst es auf das Mehl, während der Adhvaryu spricht: „Es mögen die Wasser mit den Pflanzen sich mischen, die Pflanzen mit dem Saft“ u. s. w. Er mischt Mehl und Wasser mit dem Spruch: „Ich mische dich zur Zeugung.“ Dann formt er zwei Klösse aus dem Teig und sagt bei dem einen: „Dies gehört Agni;“ bei dem anderen: „Dies gehört Agni und Soma.“ Denn diesen Gottheiten muss je ein Opferkuchen dargebracht werden, der erste auf acht, der zweite auf elf aneinandergereihten Schalen.

Inzwischen nimmt der Agnîdh den Vedabüschel und setzt die Butter zum Kochen an. Der Adhvary legt darauf den einen Kloss auf die betreffenden acht Schalen, den anderen auf die betreffenden elf und spricht: „In grosser Breite breite du weit dich aus, weit soll dein Opferherr sich ausbreiten. Die Schalen waren vorher durch glühende Kohlen heiss gemacht. Jetzt nimmt der Adhvaryu eine Kohle oder einen Feuerbrand und führt die Paryagni-Ceremonie aus, indem er die Kohle um die beiden Kuchen herum führt. Dann sagt er: „Es backe

---

[1] S. Hillebrandt a. a. O. p. 34 flg.
[2] Wortspiel mit dhânya Getreide und dhinuhi „erfreue, ergötze.“
[3] S. Hillebrandt a. a. O. p. 38.

Digitized by Google

dich Gott Savitar auf dem höchsten Firmament," und backt oder röstet die Kuchen der Reihe nach durch darüber gehaltene brennende Halme von Darbha-Gras.

Nach einigen weiteren Ceremonieen folgt das sehr umständliche und weitläufige Ausmessen der Vedi, jenes vertieften Altars, auf den die Spenden gelegt werden sollen.[1]

Aus Schutt und Staub von der Vedi wird sodann nördlich davon der sogenannte Utkara, ein Schutthaufen, angelegt. Dann fasst der Adhvaryu zugleich mit Gras den Opferspan, den sogenannten Sphya, ein messerförmiges Holzstück, mit dem Spruch: „Auf das Geheiss des Gottes Savitar, mit den beiden Armen der Açvinen" u. s. w.; legt ihn in die Linke und fasst ihn mit der Rechten, indem er flüstert: „Du bist des Indra rechter Arm, mit tausend Zacken, hundert Schneiden, du bist Vâyu, mit scharfer Schneide, eine Waffe gegen den Hasser." Dann legt er unter verschiedenen Sprüchen das vorhin erfasste Gras auf die Vedi, schleudert den Opferspan in solcher Weise auf die Vedi, dass einiger Schutt aufgeworfen wird, fasst diesen sodann und wirft ihn auf den Schutthaufen mit dem Spruch: „Fessle, o Gott Savitar, auf dem fernsten Gebiet der Erde mit hundert Schlingen den, welcher uns hasst, und den, welchen wir hassen; nicht löse ihn (N. N.) davon."

Ein neuer Spruch, — und dieselbe sonderbare Ceremonie wiederholt sich. Der Agnîdh nimmt darauf den Opferspan, drückt den Schutthaufen mit beiden Händen fest nieder und spricht: „Fliege, o Böser, nicht zum Himmel!" Dann wird das Wasser berührt und der Adhvaryu schleudert zum dritten Mal den Opferspan und verfährt wie vorhin; zum vierten Male ebenfalls, jedoch ohne einen Spruch. Nun muss die Vedi mit verschiedenen Linien umzirkelt werden. Dies thut der Adhvaryu mit dem Opferspan, indem er spricht: „Mit dem Gâyatri-Metrum umfriedige ich dich, mit dem Trishṭubh-Metrum umfriedige ich dich, mit dem Jagatî-Metrum umfriedige ich dich!" Welche einzelnen Linien bei jedem Spruche und nachher ohne Spruch gezogen werden sollen, übergehe ich wohl lieber. Nun wird die Vedi etwas vertieft in die Erde gegraben und dann aufs Neue mit gewissen Linien umzirkelt, wobei wieder andere Sprüche eintreten; der Holzspan wird auf den Schutthaufen geschleudert, die Wasser werden berührt u. s. w.

Dann folgt eine Ceremonie mit den verschiedenen Löffeln, welche bei der Opferung verwendet werden. Der Agnîdh

[1] S. Hillebrandt a. a. O. p. 44 flg.

Digitized by Google

nimmt den sogenannten Sruva-Löffel, über dessen Construction natürlich allerlei besondere Bestimmungen vorliegen, macht ihn heiss im Gârhapatya-Feuer und spricht: „Verbrannt ist das Rakshas, verbrannt sind die feindlichen Gewalten.“ Dann wischt er ihn mit dem Veda-Büschel ab, mit dem Spruch: „Nicht geschärft bist du, ein Vernichter der Nebenbuhler; dich wische ich (darum) ab“ u. s. w. Dies geschieht zuerst auf der Innenseite, mit dem Stiel beginnend und mit der Mündung schliessend; sodann dieselbe Ceremonie mit demselben Spruch auf der Aussenseite. Dann macht er den Löffel wieder heiss, berührt die Wasser und übergiebt ihn dem Adhvaryu. Dieselbe Ceremonie wiederholt sich mit dem wieder anders construirten Juhû-Löffel; sodann mit dem Upabhṛit- und mit dem Dhruvâ-Löffel.

Darauf wird unter allerlei Sprüchen die Gattin des Opferers durch den Agnîdh mit einem dreifachen Band aus Schilfgras umgürtet; am Schluss der Ceremonie fordert er die Gattin auf, die Opferbutter anzublicken.[1] Diese blickt auf die Butter mit dem Spruch: „Mit ungeschädigtem Auge sehe ich auf dich herab; des Agni Zunge bist du, sei trefflich rufend den Göttern zu jedem Platz von mir, zu jedem Spruch.“ Die Butter wird durch Berührung mit den läuternden Gräsern unter bestimmten Sprüchen geläutert, und darauf muss der Adhvaryu oder der Opferer sie anblicken mit dem Spruch: „Glanz bist du, leuchtend bist du, unsterblich bist du.“ Der Adhvaryu fasst mit der Linken den Juhû-Löffel und den Veda-Büschel, mit der Rechten den Sruva-Löffel und schöpft mit dem letzteren Butter in den ersteren, indem er spricht: „Eine liebe Stätte bist du für die Götter, ein unangreifbarer Opferplatz.“ Dies geschieht noch dreimal ohne Spruch, oder dreimal mit dem Spruch und einmal leise. Sodann schöpft er mit dem Sruva-Löffel Butter in den Upabhṛit-Löffel und zwar einmal **mit** jenem Spruch und siebenmal leise, oder dreimal mit ihm und fünfmal leise. Dabei soll trotz des häufigeren Eingiessens weniger Butter in der Upabhṛit als in der Juhû sich befinden.[2] Endlich wird Butter mit dem Sruva-Löffel in den Dhruvâ-Löffel geschöpft. Dann folgt unter allerlei Sprüchen die Besprengung des Brenn-

---

[1] Das **Anblicken** ist hier, wie öfters, ein Theil der Ceremonie, ebenso sonderbar wie in anderen Fällen das **Denken** an gewisse Dinge; auch das **Flüstern**, gewisse **Fingerkrümmungen** und manches Andere bei diesen Ceremonieen nimmt sich wohl recht sonderbar aus

[2] S. Hillebrandt a. a. O. p. 62.

Digitized by Google

holzes. Das Bündel mit der Opferstreu wird aufgebunden mit dem Spruch: „Du bist Vishnu's Schopf!"[1] und die Vedi dann dreifältig (oder fünf-, siebenfältig u. s. w.) bestreut mit dem Spruch: „Wollenweich streue ich dich, dass du einen guten Sitz den Göttern bietest." Man beginnt dabei im Osten und schliesst im Westen, doch giebt es auch andere Arten.[2]

Darauf werden die sogenannten Paridhi, drei Holzstücke von Armeslänge, um das Opferfeuer gelegt. Das erste wird westlich vom Feuer hingelegt mit dem Spruch: „Der Gandharve[3] Viçvâvasu lege dich herum, damit Alles unversehrt sei; du bist eine Umhegung für den Opferherrn" u. s. w. Das zweite Holzstück südlich mit dem Spruch: „Du bist des Indra rechter Arm, damit Alles unversehrt sei" u. s. w. Das dritte nördlich mit dem Spruch: „Mitra und Varuna sollen dich im Norden herumlegen nach festem Gesetz, damit Alles unversehrt sei" u. s. w. Nachdem dann mit besonderen Sprüchen zwei Scheite ins Feuer gelegt sind, blickt der Adhvaryu das Âhavanîya-Feuer an und flüstert: „Die Sonne schütze dich im Osten vor jedwedem Fluch!"

Dann legt der Adhvaryu mit dem Spruch: „Savitar's Arme seid ihr," zwei besondere Grashalme, Prastara genannt quer über die Opferstreu, und nach noch einigen weiteren Ceremonieen und Sprüchen werden endlich die vorhin gebackenen Kuchen auf die Vedi niedergesetzt.

Jetzt sind eigentlich erst die einleitenden Ceremonieen beendigt, Altar, Feuer, Kuchen, Butter u. s. w. sind bereitet, und es folgt nun erst der Hauptheil des Opfers, die Darbringung der betreffenden Spenden. Indessen glaube ich, dass die bisherige Schilderung, bei welcher ich noch vielerlei Detail übergangen habe, ausreichen wird, um den Charakter der Sprüche und Begehungen deutlich erkennen zu lassen. Denn ganz in derselben Weise geht es nun weiter fort, immer neue und andere Ceremonieen, immer neue und andere Sprüche. Ich kann es Ihnen nicht zumuthen, die Entwickelung all dieser Einzelheiten weiter zu verfolgen und will mich für den übrigen Theil des Opfers ganz kurz fassen.

Zuerst wird unter bestimmten Sprüchen, den sogenannten Sâmidhenî-Versen, Brennholz angelegt; sodann ein kräftiger

---

[1] Wie wunderlich und geschmacklos!
[2] S. Hillebrandt a. a. O. p. 65.
[3] Gandharven, eine besondere Klasse göttlicher oder halbgöttlicher Wesen.

Strahl von der Opferbutter ins Feuer gegossen (der sogenannte erste Âghâra); dann folgt eine Bitte an Agni, dem Opfernden hülfreich zu sein, wie schon den Vorfahren (der sogenannte Pravara); dann ein zweiter Strahl Butter (der sogenannte zweite Âghâra). Daran reihen sich fünf Butterspenden an bestimmte Götter, welche Voropfer (Prayâja) heissen, und die zwei Opferungen von Butter für Agni und Soma. Dann endlich geht man mit der Hauptsache, der Darbringung jener beiden Kuchen für Agni und Agni-Soma (resp. Indra-Agni) vor, woran sich noch eine Gabe an Agni Svishṭakṛit[1] anschliesst. Alles Einzelne, die Art wie die Kuchen zertheilt, von den Priestern und dem Opferer verzehrt werden u. s. w., will ich übergehen. Es folgen die drei Nachopfer (Anuyâja's), die sogenannte Çamyuvâka-Litanei, die Opferung der Butterreste, und noch eine ganze Reihe anderer Ceremonieen und Darbringungen, von denen ich nur noch ganz am Schluss die drei sogenannten Vishṇu-Schritte hervorheben will. Der Opferer erhebt sich und macht von einem bestimmten Punkte der Vedi drei Schritte zum Opferfeuer hin, wodurch Vishṇu's Schritte durch den Weltenraum[2] dargestellt werden. Beim ersten Schritte sagt er: „Am Himmel schritt Vishṇu aus mit dem Jagatî-Metrum; davon ist ausgeschlossen, wer uns hasst und wen wir hassen." Beim zweiten: „Im Luftraum schritt Vishṇu aus mit dem Trishṭubh-Metrum" u. s. w. Beim dritten: „Auf der Erde schritt Vishṇu aus mit dem Gâyatrî-Metrum" u. s. w.[3] Nach einigen weiteren Ceremonieen entledigt sich der Opfernde des Gelübdes mit den Worten: „O Agni, Herr des Gelübdes, das Gelübde trat ich an, das konnte ich, das ist mir gelungen;" oder „Hier bin ich wieder, der ich bin." Noch ein paar Schlussceremonieen, und Alles ist beendigt.

Dieses Opfer ist zur Zeit des Neumondes und mit einigen Modificationen zur Zeit des Vollmondes dreissig Jahre hindurch dauernd auszuführen. Die Familie der Dâkshâyaṇa's erfand eine Form, in der das Neumonds- und Vollmondsopfer vereinigt war. Wer in solcher Weise opferte, brauchte dies Opfer nur fünfzehn Jahre fortzusetzen. Wer es endlich leistete, dies Opfer der Dâkshâyaṇa's ein Jahr lang täglich zu feiern,

---

[1] D. i. Agni als derjenige, welcher das Opfer glücklich zu Stande bringt.

[2] Vom Himmel zur Erde hin (oder umgekehrt).

[3] In umgekehrter Reihenfolge gesprochen bedeuten diese Sprüche das Hinaufschreiten Vishṇus von der Erde zum Himmel.

Digitized by Google

war von da ab für immer vom Neumonds- und Vollmondsopfer befreit.[1] Aber freilich, welch eine Aufgabe, das ganze Jahr hindurch beständig sich nur mit dieser Ceremonie zu beschäftigen!

Schon jetzt muss ich befürchten, Sie ermüdet zu haben, und doch habe ich nur noch eins der einfachsten Opfer und auch nur in flüchtiger Skizze vorgeführt. Von der Art der Opferhandlung werden Sie eine Vorstellung gewonnen haben, und ich darf Ihnen nicht zumuthen, weiteres Detail anzuhören. So will ich denn von den vielen anderen Opfern nur hervorheben, dass unter ihnen das Soma-Opfer von ganz besonderer Wichtigkeit und Heiligkeit, aber auch besonders complicirt ist. Es sind schon beim sogenannten Agnishṭoma, dem einfachsten Soma-Opfer, nicht weniger als sechzehn Priester beschäftigt, die alle ihre besonderen Functionen haben. Höchst weitläufig und umständlich sind schon die Ceremonieen, die bloss dazu dienen, um den Opfernden und seine Gattin für das Opfer einzuweihen.[2] Dann kommt das Einleitungsopfer, dann der seltsame sogenannte Somakauf, mit sehr wunderlichen Ceremonieen; das Herumfahren und die gastliche Bewirthung des Soma; die Tânûnaptra-Ceremonie, in der sich Priester und Opferer verpflichten, sich nicht zu betrügen. Endlich die Hauptsache, der Tag, wo der Soma gepresst wird. Deren giebt es bei den verschiedenen Somaopfern verschieden viele, von einem bis zu zwölf Tagen. Höchst weitläufig ist dann die Schöpfung und Vertheilung der verschiedenen Somabecher an die verschiedenen Gottheiten u. s. w. u. s. w.

Eine ausserordentlich heilige und wunderthätige Ceremonie ist die sogenannte Agniciti oder Schichtung eines Feueraltars, welche beliebig als Theil eines Somaopfers begangen werden kann und sich über mehr als ein Jahr hin erstreckt. Sie beginnt mit einem grossen Thieropfer. Dann drehen sich die Ceremonieen lange Zeit um die Herstellung der sogenannten Ukhâ, einer irdenen Feuerschüssel, in welcher das Feuer während der Zeit der sogenannten Weihe ein Jahr lang unterhalten und zum Theil in besonderer Weise herumgetragen werden muss. Mit welchen Wunderlichkeiten der Thon zu dieser Schüssel bereitet, geformt, geräuchert, gebrannt wird;

---

[1] S. Weber, Indische Studien X, p. 337.

[2] Die sogen. Dîkshâ. Dieser Ceremonie ist eine besondere Monographie gewidmet von B. Lindner, Die Dîkshâ oder Weihe für das Somaopfer, Leipzig 1878.

Digitized by Google

wie dann der Feueraltar in einer Reihe verschiedener Schichten mit einer Unmenge von Backsteinen, wo jeder seine besondere Form, seinen Namen, seine Bedeutung, seine gebührenden Ceremonieen und Sprüche hat, langsam und allmählich unter Betheiligung einer Menge von Priestern aufgebaut wird, — mit der Schilderung davon will ich Sie verschonen und muss Sie schon bitten, mir zu glauben, dass die Umständlichkeit, Complicirtheit und Langwierigkeit dieser Manipulationen geradezu ans Fabelhafte grenzt. Dringt man hier ins Detail ein, so wird es Einem oft zu Muthe, als versinke man in einem Ocean unabsehbaren Formelkrames, wo eine Welle nur sich legt, um einer anderen Raum zu geben. Ja, es scheint fast unglaublich, wie es möglich war, all diese zahllosen Einzelheiten, bei denen die kleinste Kleinigkeit von Bedeutung ist, im Gedächtniss zu haben und genau auszuführen. Und es war dies wohl auch nur möglich in einem Lande, wo ein zahlreicher und mächtiger Stand seine ganze geistige Arbeit, sein ganzes Leben darauf concentrirte, dieses unermessliche Ritual auszubilden und fortzupflanzen.[1]

---

[1] Abbildungen der zahlreichen, beim indischen Opfer zur Verwendung kommenden Geräthschaften, deren wir auch in der vorstehenden Skizze eine ganze Reihe erwähnt haben, sind von Max Müller veröffentlicht im 9. Bande der Zeitschr. d. D. M. G. Darstellungen der complicirten Feueraltäre bei der sogen. Agniciti hat G. Thibaut geliefert im Journal of the As. Soc. of Bengal, Part I, No III (1875, Calcutta).

Digitized by Google

Neunte Vorlesung.

Charakteristik der Gottesverehrung zur Zeit des Yajurveda (Fortsetzung und Schluss). Hervorhebung einzelner besonders bezeichnender Eigenthümlichkeiten derselben. Unverständliche Interjectionen und Formeln. Monotone Wiederholungen und Variationen derselben Gedanken und Wendungen. Vergleich mit den schriftlichen Aufzeichnungen Schwachsinniger. Kraft und Bedeutung der Sprüche und Formeln. Schamanistischer Charakter dieser Gottesverehrung. Die Zwecke des Opfers. Stellung des Menschen gegenüber seinen Feinden und Nebenbuhlern.

Versuchen wir es nun noch, einige besonders charakteristische Eigenthümlichkeiten des indischen Opferrituals hervorzuheben, so wäre da zunächst bemerkenswerth eine Reihe halb oder ganz unverständlicher Ausrufe, Worte oder Formeln, die in feierlicher Weise bei gewissen Stellen der Opferhandlung ausgerufen, gesagt oder geflüstert werden. Derart sind Ausrufe wie svâhâ, svajâ, vashaṭ oder mit eigenthümlicher Dehnung vâushaṭ; vaṭ oder veṭ; hiṇ und im; und vor Allem das bis in die neueste Zeit hochheilige und wirkungsvolle Wort om! Einiges davon ist gewiss von vornherein interjectional, in Anderem sind wohl verstümmelte Worte zu vermuthen, die im Laufe der Zeit zu unverständlichen Interjectionen geworden sind. Auch das heilige Om ist vielleicht eigentlich nur Neutrum eines Pronomens, aus avam verstümmelt oder contrahirt, mit der Bedeutung „das“ oder „jenes“! Doch ist dies nicht ganz sicher. Manche dieser Interjectionen werden viel gebraucht, wie om, svâhâ, vashat u. a. Bisweilen reihen sich auch solche interjectionale Worte in vielfacher Repetition, untermischt mit einigen verständlichen Ausdrücken, zu längeren Sätzen zusammen.

Digitized by Google

So z. B. (Mâitr. S. 4, 9, 21)[1]: nidhâyo vâ[2] nidhâyo vâ nidhâyo vâ oṃ vâ oṃ vâ oṃ vâ e âi oṃ svarṇajyotiḥ! Hier ist fast Alles interjectional oder doch bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt; nur das Letzte: „goldener Glanz" (svarṇajyotiḥ) lässt sich verstehen. Es heisst weiter mit etwas verständlicheren Ausdrücken[3]: bṛihadbhâ bṛihadbhâ bṛihadbhâ, bṛihadbhâ im bṛihadbhâ im bṛihadbhâ im, im im im svarṇajyotiḥ, d. h. Hellglänzend, hellglänzend, hellglänzend! Hellglänzend im! hellglänzend im! hellglänzend im! im im im! goldner Glanz! — Derart ist die oft wiederholte Formel bhûr bhuvaḥ svaḥ, in deren erstem Theile wir wohl das Wort bhû „die Erde oder Welt" erkennen, so wie am Schluss das Wort svar „Himmels-

---

[1] Mâitr. S. ist Abkürzung für Mâitrâyaṇî Saṃhitâ, d. i. derjenige Yajurveda, aus dem ich vorwiegend meine Citate im Folgenden zu nehmen gedenke. (S. oben p. 89.) Ich wähle dieses Werk nicht nur, weil ich mit ihm mich am Eingehendsten beschäftigt habe, sondern namentlich auch, weil dies unter den älteren Recensionen des Yajurveda die bestüberlieferte ist. Die verschiedenen Recensionen des schwarzen Yajurveda sind ihrem wesentlichen Inhalte nach so übereinstimmend, dass man mit Charakterisirung einer derselben auch die andere mit charakterisirt, und es wäre ein Leichtes für die zahlreichen Belegstellen, die ich aus der Mâitrâyaṇî Saṃhitâ anführen werde, ganz ähnliche und entsprechende Stellen aus den anderen Recensionen beizubringen. Dies würde indessen ungebührlich viel Raum in Anspruch nehmen, ohne inhaltlich Neues zu bieten und würde die ohnehin grosse Monotonie des vorliegenden Stoffes dadurch noch erheblich vergrössert werden. Wem etwas daran läge, der könnte leicht durch die in meiner Ausgabe der Mâitrâyaṇî Saṃhitâ gegebene Concordanz sich ein reiches Material derart zusammenstellen. Die Mâitrâyaṇî Saṃhitâ ist der Yajurveda in der Recension des Mâitrâyaṇîya-Schule. Diese Schule muss in alter Zeit eine wichtige Rolle gespielt haben. Sie zerfiel in sieben Unterabtheilungen, von denen eine die sogen. Mânava's waren, von denen das Mânavadharmaçâstram, das sogen. Gesetzbuch des Manu stammt. Es zeugt von der hohen Bedeutung und dem Einfluss dieser Schule, dass gerade ihr Gesetzbuch als das für ganz Indien kanonisch gültige anerkannt wurde. Die Schule der Mâitrâyaṇîya's ist mit der Zeit ganz zusammengeschmolzen und existirt nur noch in einigen Resten. Nördlich von der Narmadâ (Nerbudda) fand Bühler noch eine beträchtliche Colonie von Mâitrâyaṇîya's. Gujerat ist ein Hauptsitz derselben gewesen. Vgl. die Einleitung zu meiner Ausgabe der Mâitrâyaṇî Saṃhitâ p. XIX flg. Ferner auch meine Abhandlungen „Ueber die Mâitrâyaṇî Saṃhitâ" in der Zeitschrift der Deutsch. Morg. Ges. Bd. XXXIII, p. 177—207; und „Das Kâṭhakam und die Mâitrâyaṇî Saṃhitâ" in den Monatsberichten der Kön. Akad. der Wiss. zu Berlin, Juli 1879, p. 675—704.

[2] Vgl. im Tâitt. Âraṇyaka 4, 40, 1 nidhâyyo 'vâyi, ebenso unverständlich.

[3] Mâitr. S. 4, 9, 22.

Digitized by Google

licht, Himmel", deren Ganzes aber doch unverständlich bleibt.[1] Von dieser Formel bhûr bhuvaḥ svaḥ wird gesagt[2]: „Dies fürwahr ist das Brahman (d. i. der Inbegriff der Heiligkeit), dies die Wahrheit, dies das Recht, ohne dies giebt es kein Opfer." So hoch wird die Bedeutung solch einer Formel geschätzt. — Wir haben ferner ganze Sätze, in welchen wir die meisten Worte deutlich erkennen, und die doch im Ganzen als unverständliche Formeln bezeichnet werden müssen. So z. B. das öfters wiederkehrende makhasya çiro asi, d. h. „Du bist das Haupt des Makha". Die Bedeutung von makha lässt sich aber nicht angeben.[3]

Solche unverständliche Worte oder Formeln, in geheimnissvoller oder eindringlicher Weise gesprochen oder geflüstert, nehmen geradezu den Charakter von Zauberformeln an; es ist ein mit dem Nimbus religiöser Heiligkeit umgebenes Abrakadabra.

Höchst charakteristisch für dies Ritual sind ferner die monotonen, immer wiederkehrenden Variationen gewisser Formeln und Wendungen, in welchen nicht selten ein ziemlich gedankenloses Spiel mit den verschiedenen Worten und Begriffen getrieben wird. Ich will zur Verdeutlichung nur ein Beispiel derart anführen.

Die Ukhâ, jene früher erwähnte irdene Feuerschüssel, die bei der Ceremonie der sogenannten Agniciti[4] eine grosse Rolle spielt, wird bei ihrer Verfertigung und Beräucherung von dem Priester folgendermassen angeredet[5]:

„Du bist des Makha Haupt! Die Vasu's sollen dich bereiten mit dem Gâyatrî-Metrum nach der Weise der Angirasen,[6] o Ukhâ! Du bist fest, du bist die Erde, erhalte bei mir Nachkommenschaft, Reichthum, Herrschaft über das Vieh, Heldenkraft, die Verwandten für diesen Opferherrn! Die Rudra's sollen dich bereiten mit dem Trishṭubh-Metrum

---

[1] Die indischen Erklärer deuten bhuvaḥ auf den Luftraum, so dass die Formel bedeuten würde: „Erde, Luft, Himmel". Doch kann bhuvaḥ diese Bedeutung kaum gehabt haben; das Pet. Wörterbuch hält dies Wort für den Plural von bhû „die Erde". Die Sache lässt sich nicht sicher feststellen.

[2] Mâitr. S. 1, 8, 5.

[3] Derart ist z. B. auch die offenbar verstümmelte Formel, welche Mâitr. S. 1, 9, 1 und 5 und auch sonst vorkommt: vâcaspate hinvidhe nâman vidhema te nâma vidhe tvam asmâkam nâma, — wofür ich keine Uebersetzung wagen möchte (vgl. übrigens das Petersb. Wörterbuch s. v. 1 vidh).

[4] D. i. die Schichtung des Feueraltars, vgl. oben p. 108.

[5] Mâitr. S. 2, 7, 6.

[6] Ein altes mythisches Geschlecht.

Digitized by Google

nach der Weise der Angirasen, o Ukhâ! Du bist fest, du bist der Luftraum, erhalte bei mir u. s. w. (wie oben); die Âditya's sollen dich bereiten mit dem Jagatî-Metrum nach der Weise der Angirasen, o Ukhâ! Du bist fest, du bist der Himmel, erhalte du u. s. w.; alle Götter, die allverehrten, sollen dich bereiten mit dem Anushtubh-Metrum nach der Weise der Angirasen, o Ukhâ! Du bist fest, du bist die Himmelsgegenden, erhalte du u. s. w. Die Vasu's sollen dich räuchern nach der Weise der Angirasen, die Rudra's sollen dich räuchern nach der Weise der Angirasen, die Aditya's sollen dich räuchern nach der Weise der Angirasen, Indra soll dich räuchern nach der Weise der Angirasen, Varuna soll dich räuchern nach der Weise der Angirasen, Vishnu soll dich räuchern nach der Weise der Angirasen, Brihaspati soll dich räuchern nach der Weise der Angirasen. Aditi, die göttliche, allgöttliche, soll dich im Schooss der Erde nach der Weise der Angirasen graben, o Grube! Die Götterfrauen, die göttlichen, allgöttlichen, sollen dich im Schooss der Erde nach der Weise der Angirasen hinsetzen, o Ukhâ u. s. w.

Im gleichen Style geht es noch eine ganze Weile fort.

Derartiges liesse sich noch viel anführen, wenn ich nicht befürchten müsste, Ihre Geduld allzu sehr in Anspruch zu nehmen.

Diese öden und elenden Variationen ein und desselben Gedankens wirken schon bei der Lectüre geradezu niederdrückend, und es liegt auf der Hand, dass sie auf die andächtigen Hörer nicht geistig erhebend, sondern weit eher geistig verödend und lähmend wirken konnten. Man möchte oft geradezu daran zweifeln, ob man es noch mit verständigen Menschen zu thun hat, und es ist in dieser Hinsicht recht interessant, zu beobachten, dass in den schriftlichen Aufzeichnungen von Personen im Stadium des Schwachsinns gerade die öden und einförmigen Variationen ein und desselben Gedankens besonders charakteristisch sind. So schreibt — um ein Beispiel aus dieser, wohl den Meisten unbekannten, Sphäre anzuführen — eine schwachsinnige Kranke, die sich früher viel mit Lectüre beschäftigt hatte:

1. Bitte:

Schillers Seele und Bewusstsein erlösen
Jesus Seele und Bewusstsein erlösen
meiner Mutter Seele und Bewusstsein erlösen
van der Velde seine Seele und Bewusstsein erlösen
Trommlitz seine Seele und Bewusstsein erlösen
Gerstäcker seine Seele und Bewusstsein erlösen
Voss seine Seele und Bewusstsein erlösen
Seume seine Seele und Bewusstsein erlösen
Körner seine Seele und Bewusstsein erlösen
Arndt seine Seele und Bewusstsein erlösen
und die Seelen und Bewusstsein erlösen aller der Dichter des Gesangbuchs.

2. Bitte
aller der Namen, die in Schillers Werken stehen

3. Bitte
meiner Familie Seele

4. Bitte
mein Bewusstsein vernichten und mein Ich.[1]

Erinnert dies nicht einigermassen an die oben angeführten Bitten: die Vasu's sollen dich bereiten mit dem Gâyatri-Metrum, — — die Rudra's sollen dich bereiten mit dem Trishṭubh-Metrum u. s. w.

Ein Kranker der Anstalt Rothenberg bei Riga schrieb Folgendes auf:

Mit Demuth und Rührung die Strasse wandeln, die gewiesen, mit ganzem Wissen die Strasse gehen, die erforderlich ist, um demüthig den Weg zu gehen, und mit tiefer Frömmigkeit die Strasse zu gehen, die erforderlich ist, die Kirche bauen und den Frieden zu erhalten, der die Wege weist, die dazu nöthig und wünschenswerth sind, um dann mit Gottes Wunsch die Wege zu bauen, den Frieden zu erkaufen, und dann mit frohem Muth die Kirche zu bauen, die dazu erforderlich ist, und mit rechtem Wesen die Lehrstufe zu erringen, die dazu wünschenswerth sein könnte, mit frommem Streben die Anstalt mit Rosen beschenken, Gottes Kirche bauen und mit vieler Demuth seine Unterwürfigkeit zeigen, mit vieler Unterwürfigkeit und vieler Demuth dieselbe zu erreichen suchen, mit vieler Demuth zu erringen suchen, und mit Demuth den Weg wandeln, der dazu erforderlich ist, Gottes Liebe benutzen, mit ganz guten Vorsätzen ein gutes Leben führen, und mit gutem Entschluss den Weg führen, der dazu erforderlich ist, mit guten Vorsätzen den Weg zu gehen, der dazu erforderlich ist, Gottes Liebe zu gebrauchen, mit gutem Fortgang den Weg zu gehen, der Gottes Liebe, die Kirche bauen, Gottes Liebe, die Kirche bauen, Gottes Liebe, die Kirche bauen, die Kirche bauen und mit gutem Vorsatz, Gottes Liebe, die Kirche bauen, und mit gutem Vorsatz, Gottes Liebe, die Kirche bauen (die beiden letzten Phrasen wiederholen sich etwa achtzig Mal und ähnlich geht es dann noch über mehrere Seiten weiter fort).

Auf die Frage des Arztes, warum er denn immer dasselbe geschrieben habe, antwortete der Kranke, er habe nichts weiter gewusst.[2]

Dies Beispiel ist ein sehr extremes, aber dennoch hoffe ich, Sie werden mich verstehen, warum ich dies zum Vergleich heranziehe. Das Charakteristische des schwachsinnigen Geistes besteht eben in der unablässigen, elenden und öden Repetition und Variation ein und desselben Gedankens, derselben Formen

---

[1] S. Dr. Theobald Güntz, Der Geisteskranke in seinen Schriften, Thonberg bei Leipzig, 1861.

[2] Private Mittheilung von Seiten eines Irrenarztes.

Digitized by Google

und Wendungen, und der Yajurveda bietet uns gar Manches, was dem ganz bedenklich ähnlich sieht, von gar Manchem erhält man wirklich einen ähnlichen Eindruck, wie hier von dem Geschreibe eines Menschen mit geschwächtem Geiste. Ein Gottesdienst, der diesen Stempel an sich trug, der in so trostloser Gedankenöde sich hin und her bewegte, an absurden Sprüchen und Wendungen reich, wohlversehen mit allen möglichen unverständlichen Formeln und Exklamationen, musste auf die Hörer, die ihm frommgläubig lauschten, wie auch auf die Priester, die ständig sich damit beschäftigten und darin lebten, im Laufe der Zeit eine niederdrückende, geistig lähmende Wirkung üben; das gesunde Denken musste geschwächt, ja es konnte, wenn Derartiges durch Jahrhunderte seinen Einfluss übte, bis zu einem gewissen Grade zerrüttet werden.

Besonders charakteristisch für diese Gottesverehrung ist sodann die grosse Kraft und Bedeutung, welche den Opfersprüchen und Formeln beigelegt wird, der Glaube, dass man durch eine bestimmte Reihe gesprochener oder gemurmelter Worte ausserordentliche, ja geradezu zauberhafte Wirkungen hervorbringen könne. So werden z. B.[1] die sogenannten Jaya- oder Siegformeln angeführt: „Das Geplante und das Planen, das Gedachte und das Denken, das Ersehnte und das Ersehnen u. s. w."[2] Von diesen Formeln wird sodann gesagt: „Prajâpati erfand die Jaya-Sprüche, er gab sie dem Indra, durch diese besiegte er fort und fort die Dämonen; fort und fort besiegt derjenige seinen Feind, für den diese dargebracht werden." — Solche Kraft soll also diesen, keineswegs vielsagenden Worten innewohnen! Man wird unwillkürlich mehr an Zaubern und Besprechen als an irgend welchen Gottesdienst erinnert.

Aehnlich werden an einer anderen Stelle[3] folgende Formeln vorgeschrieben: „Die Freunde tragend, die Herrschaft tragend, Kraft tragend, Stärke tragend, möchten wir siegen, möchten wir bewältigen, möchten wir fortkommen, möchten wir gedeihen!" Und dazu heisst es: „So (d. h. wenn er diese Worte spricht) siegt er in der Schlacht."

An einer anderen Stelle[4] wird gelehrt, wenn Jemand Regen wünsche, dann solle er eine bestimmte Darbringung mit folgendem Spruch mischen: „Welches der himmlische Regen ist, mit

---

[1] Mâitr. S. 1, 4, 14.
[2] âkûtam câkûtiç ca, cittam ca cittiç ca, âdhîtam câdhîtiç ca u. s. w.
[3] Mâitr. S. 4, 2, 11. [4] Mâitr. S. 4, 6, 9.

Digitized by Google

dem mische ich dich!“ „Dadurch — so heisst es weiter — lässt er Regen auf das Vieh herabströmen.“

Wieder wo anders[1] werden bestimmte Sprüche angegeben, durch welche man Jemanden von den sogenannten Fesseln des Varuṇa, d. i. schlimmen Heimsuchungen, welche namentlich in Krankheit bestehen, zu befreien vermag. Man spreche zu diesem Zweck die Worte: „O König Varuṇa, welches deine Fessel bei den Göttern ist, die opfere ich dir hiedurch weg! Dir sei Heil! O König Varuṇa, welches deine Fessel in der Speise ist, die opfre ich dir hiedurch weg! Dir sei Heil! O König Varuṇa, welches deine Fessel beim zweifüssigen und vierfüssigen Vieh ist, die opfre ich dir hiedurch weg! Dir sei Heil! O König Varuṇa, welches deine Fessel in den Kräutern, Bäumen, Wassern, auf der Erde, in den Himmelsgegenden ist, die opfre ich dir hiedurch weg! Dir sei Heil!“ Und dazu wird die Bemerkung gefügt: „Dies sind die Fesseln des Varuṇa, von denen befreit er ihn.“

Aehnliches erzielen auch ein paar andere Sprüche[2]: „Gelöst ist die Fessel des Varuṇa! — mit diesen Worten löst er so die Fessel des Varuṇa. Hingeworfen ist die Fessel des Varuṇa! — mit diesen Worten wirft er so die Fessel des Varuṇa hin“ u. dgl. m.

An einer anderen Stelle heisst es[3]: „Wenn man, ohne das Vieh von Rudra[4] frei zu bitten, die Schichtung des Feueraltars vornimmt, dann stellt Rudra dem Vieh des Betreffenden nach. Wenn er spricht: Aus des Rudra Schaarenherrschaft komm herbei! Dann hat er so das Vieh von Rudra freigebeten und schichtet nun seinen Feueraltar; dann schädigt der Herr des Viehes[5] nicht sein Vieh.“[6]

Ebenso wird[7] der Spruch gelehrt: „Des Rudra Waffe soll euch rings vermeiden!“ und dazu wird bemerkt: „Mit diesen Worten schützt er sie (d. h. die Kühe) so vor Rudra.“[8]

Ueberall sind es hier also kurze Sprüche, man darf wohl geradezu sagen „Beschwörungen“, welche ein drohendes Unheil abwenden, indem sie unfehlbar bestimmend auf den Willen des Gottes wirken sollen.

---

[1] Mâitr. S. 2, 3, 1 a. E. [2] Mâitr. S. 4, 8, 5. [3] Mâitr. S. 3, 1, 3.

[4] Ein vielgefürchteter Gott. Vgl. oben p. 66. Er wird auch als Herr des Viehs (paçupati) verehrt.

[5] D. i. Rudra. [6] cf. Tâitt. S. 5, 1, 2, 3. [7] Mâitr. S. 4, 1, 1.

[8] Vgl. auch Mâitr. S. 3, 1, 4 a. E. „Pein kommt dort über die Nachkommen, wo der Feueraltar gegraben oder geschichtet wird; wenn man spricht: Freundlich den Nachkommen, nicht schädigend u. s. w., so hat man ihn auf solche Weise den Nachkommen freundlich gemacht.“

Digitized by Google

Aber noch weit mehr wird behauptet.

Ich führte Ihnen in der letzten Vorlesung die Formeln an, welche der Priester beim Hinlegen der Schalen für den Opferkuchen spricht. Deren Wirkung wird nun[1] folgendermassen beschrieben. Er spricht: „Du bist fest, festige die Erde! — Mit diesen Worten macht er so die Erde fest. — Eine Stütze bist du, festige den Luftraum! — Mit diesen Worten macht er so den Luftraum fest. — Ein Träger bist du, festige den Himmel! — Mit diesen Worten macht er so den Himmel fest" u. s. w. Hier werden den Opfersprüchen, — Worten, die man an ein paar Schalen richtet, — Wirkungen zugeschrieben, die sich auf die ganze Natur erstrecken u. dgl. m.[2]

Neben der ungeheuren Complicirtheit, neben der erdrückenden Weitläufigkeit und Formelhaftigkeit des Rituals werden wir gerade dies als die am meisten charakteristische Seite desselben erkennen, dass die Sprüche, Formeln und Handlungen geradezu wie Zaubersprüche, Zauberformeln und Zauberhandlungen betrachtet werden. Mit ihrer Hülfe glaubt man unbedingt Wirkungen der ausserordentlichsten Art hervorrufen zu können, Natur und Götter selbst zu zwingen, und der kundige Priester ist es, der diese gewaltige Macht in seiner Hand hat.

So haben wir eigentlich in diesem indischen Cultus eine Art Schamanismus vor uns, wenn auch einen verfeinerten und mit manchen geistigen Elementen durchsetzten.

Sehr richtig sagt der bekannte Ethnolog Oscar Peschel in seiner „Völkerkunde" p. 281: „Nichts wird leichter schamanistisch missbraucht, als das Gebet, denn es wird in dem Augenblicke zur Zauberformel, sobald man seinen Worten irgend eine Wirkung auf den göttlichen Willen zuschreibt." Und p. 283: „Besteht das Wesen des Schamanismus in der Ausübung irgend eines Zaubers, der seinen Zwang auf göttlich gedachte Mächte erstreckt, ihnen die Erfüllung irgend eines Begehrens oder die Offenbarung künftiger Begebenheiten abnöthigt, so ist es offenbar ganz gleichgültig, ob das angewendete Mittel im Rühren einer Trommel, im Schütteln einer Klapper, in Opfern, in Gebeten, in Fasten oder Bussübungen, im Befragen thierischer Eingeweide oder des Vogelflugs bestehe."

---

[1] Mâitr. S. 4, 1, 8.

[2] Auch Mâitr. S. 3, 3, 9 a. A.: „Schreitet mit dem Feuer zum Firmament! — So spricht er, um die Himmelswelt zu erlangen. — — Kraftnahrung verleihe uns, den zweifüssigen und vierfüssigen Geschöpfen! — Mit diesen Worten legt er Kraftnahrung in das zweifüssige und vierfüssige Vieh hinein" u. s. w.

Digitized by Google

Wir werden somit die Brahmanen des Yajurveda nicht freisprechen können von dem Vorwurf, Gebet und Opfer schamanistisch zu missbrauchen. Wenn die Inder in späteren Jahrhunderten dem Fasten und verschiedentlichen Kasteiungen ganz unglaubliche, zaubermächtige Wirkungen zuschreiben und nicht müde werden, Geschichten davon zu erzählen, so ist das nur eine Uebertragung des erwähnten schamanistischen Aberglaubens auf ein anderes Gebiet. Und wie bei den Brahmanen durch die Macht der Busse, so werden bei den Buddhisten endlich durch die blosse Macht der Heiligkeit Wunder, Zauber und Kunststücke aller Art ausgeführt. Das Alles sind bloss Umwandlungen des alten folgenschweren Irrwahns, der im Yajurveda seine Wurzel hat, und die hier gepflegte ungesunde geistige Richtung ist in späteren Jahrhunderten recht üppig weiter ins Kraut geschossen, ja sie hat zum Theil Dimensionen angenommen, dass wir fast von einer partiellen Zerrüttung des Denkvermögens reden möchten.[1]

Die Zwecke des Opfers.

Das Charakteristische einer Gottesverehrung liegt ferner sehr wesentlich in den Zwecken, welche der Mensch mit derselben zu erreichen strebt. Werth oder Unwerth des Gottesdienstes bemisst sich vor Allem nach der Empfindung, die der Mensch seinen Göttern entgegen trägt; ob er sich einem Zuge zu andächtiger Vertiefung hingiebt, oder ob er von anderen Absichten erfüllt ist.

In dieser Hinsicht bieten uns die Yajurveden ein reiches Material, denn auf Schritt und Tritt wird bei den verschiedenen Formeln und Ceremonieen der Zweck angegeben, zu dessen Erreichung man dieselben ausführen soll. Gerade hierin tritt deutlich der vorhin besprochene schamanistische Zug hervor, und leider sind es vorwiegend ganz materielle und sinnliche Güter, zu deren Erlangung das Opfer verhelfen soll. Die Begierde nach Besitz tritt stark dabei hervor, sowie der Wunsch nach Herrschaft und Wohlsein jeder Art. Ich will nicht von den Sprüchen und Versen reden, in welchen die Götter um diese Dinge gebeten werden. Weit charakteristischer und wichtiger sind die massenhaft zahlreichen Angaben über Zweck

---

[1] Man vgl. unten Vorlesung XXVII.

Digitized by Google

und Folge bestimmter Ceremonieen und Sprüche. Stellt man dieselben zusammen, so ergiebt sich ein ausgebreitetes System, wo fast für jegliches Begehren, das aufs Wohlbehagen hinzielt, alsbald eine Reihe von Verrichtungen parat sind, durch welche man dasselbe befriedigen kann, — vorausgesetzt natürlich dass man kundige und wohlgeneigte Priester zur Hand hat, die das Erforderliche ausführen können.

Wenn z. B. Jemand nach Vieh begehrt, so werden ihm dafür im Yajurveda an einer ganzen Reihe von Stellen wirksame Ceremonieen gelehrt. Wünscht er sich Speise (d. h. reichliche Nahrung) zu verschaffen, so findet er dafür fast unzählige Begehungen angegeben. Will man Nachkommenschaft erlangen, so werden wirksame Ceremonieen dafür in einer Reihe von Capiteln gelehrt. Wünscht man Lebenskraft, so finden sich gleich an verschiedenen Stellen entsprechende Ceremonieen; desgleichen wenn man Glanz der Heiligkeit begehrt, ein damals besonders geschätzter Vorzug. Ebenso, wenn man Wohlsein im Allgemeinen, oder Indra-Kraft, oder Herrschaft und Königthum zu erreichen strebt; desgleichen wenn man den Lebenshauch zu erhalten wünscht. Will man die Stellung eines Oberpriesters (purodhâ) haben, so giebt es auch dafür eine bestimmte Ceremonie. Wünscht man den Besitz eines Dorfes, so stehen Einem eine ganze Reihe solcher zu Gebote. Nicht minder, wenn man Glanz, wenn man Macht oder wenn man Sieg begehrt. Eine ganze Reihe wirksamer Ceremonieen sollen Schutz vor den bösen Dämonen (rakshas) verschaffen; andere befreien von den Fesseln des Varuna; andere schaffen Schutz vor dem Gegner, oder Schutz im Allgemeinen, oder Unverletztheit; andere werden als wirksam gerühmt, wenn man krank ist, oder wenn man sich vor Alter und Tod fürchtet.

Aber weit exorbitantere Wünsche kann man durch diese Opferbräuche befriedigen. So wird gelehrt von bestimmten Verrichtungen, dass man durch dieselben diese Welten erlangt, oder die Weltgegenden ersiegt oder gewinnt, oder alle Weltgegenden, alle Welten gewinnt. Andere dienen dazu, das Jahr zu erlangen, was am Ende ein ungefähr ebenso thörichtes Begehren ist, als wenn man den Mond zu erlangen strebt. In aller möglichen Art will man durch diese Ceremonieen Einfluss auf die Natur üben, resp. ihr Hülfe leisten. So finden sich bestimmte Ceremonieen, die den Zweck haben, die Weltgegenden zu festigen, was doch mindestens ein höchst unnöthiges Beginnen ist; andere dienen dazu, diese

Digitized by Google

Welten zu festigen, andere das Jahr zu festigen, andere die Kräuter festen Stand gewinnen zu lassen u. dgl. m.

Dann fehlen natürlich auch nicht verschiedene Ceremonieen, durch welche man andere Leute bezaubern, oder sie schädigen oder ihnen sonst irgend welche Unannehmlichkeiten zufügen kann. Endlich giebt es auch wirksame Ceremonieen, durch welche man jeden beliebigen Wunsch oder alle Wünsche erlangen kann, wobei gelehrt wird: Was irgend wünschend man dies vollführt, das erlangt man auch!

Man kann die verschiedenen Opfer mit ihren respectiven Wirkungen schliesslich in übersichtliche Tabellen bringen, wo man dann deutlich gleich sieht, was man von jedem einzelnen hat. Die einer folgenden Periode entstammenden Sûtra's streben nach solcher Uebersichtlichkeit, und so finden Sie z. B. eine solche Zusammenstellung am Schlusse des von R. Garbe edirten und übersetzten Vâitâna-Sûtra.[1] Sie beginnt in Cap. 43 mit § 8 flg.

	gilt für Einen, der	zu erlangen wünscht
8.	Das (normale) Agnihotra	die himmlische Welt
9.	Mit (frischer) Milch (geopfert)	Alles
10.	Mit saurer Milch (geopfert)	körperliche Kraft
11.	Mit Schmalz	Macht
12.	Mit Sesamöl	Schönheit
13.	Mit Muss	Kinder
14.	Mit Reisbrühe	Besitz eines Dorfes
15.	Mit Reiskörnern	Kraft
16.	Mit Soma	geistlichen Vorrang
17.	Mit Fleisch	Wohlstand
18.	Mit Wasser	langes Leben
19.	Das Dârçapûrṇamâsa-Opfer	Alles
20.	Das Dâkshâyana-Opfer	Kinder
21.	Das Sâkamprasthâyya-Opfer	Vieh
22.	Das Saṃkrama-Opfer	Alles
23.	Das Iḍâdadha-Opfer	Vieh
24.	Das Sârvasena-Opfer	Kinder
25.	Das Çâunaka-Opfer	Die Zauberkunst
26.	Das Vasishtha-Opfer	Kinder
27.	Das Dyâvâpṛthivyorayana	einen festen Standpunkt

28. Diese (von §§ 21—27 genannten Opfer) sind die periodischen Formen des Darçapûrṇamâsa-Opfers.

---

[1] Vâitâna Sûtra, the Ritual of the Atharvaveda, edited with critical notes and indices by Dr. Richard Garbe, London 1878. — Vâitâna Sûtra, das Ritual des Atharvaveda, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. phil. Richard Garbe, Strassburg 1878.

Digitized by Google

Opfer		Wunsch	
29. Das Agrayaṇa	gilt (gelten) für Einen, der	Nahrung	zu erlangen wünscht
30. Die Câturmâsya		Alles	
31. Das Thieropfer an Indra u. Agni		langes Leben, Kinder u. Vieh	
32. (Die Opferung) eines papageigelben oder auch weissen (Stieres) an Yama		Gesundheit und für Einen, der die Welt der Väter	
33. Eines stutenähnlichen Hengstes an Tvashṭar		Kinder	

34. Diese beiden (letzten Opfer) sind beliebig.

Opfer		Wunsch	
35. Die Sutyâtage	gelten (gilt) f. Einen, der	Alles	zu erlangen wünscht
36. Der Ukthya		Vieh	
37. Der Vâjapeya		unumschränkte Herrschaft	
38. Der Atirâtra		Wohlfahrt	

39. Das Gavâmayana ist dem Dvâdaçâha gleichwerthig.

Opfer		Wunsch	
40. Der Râjasûya	gilt für Einen, der	unumschränkte Herrschaft	zu erlangen wünscht
41. Der Açvamedha oder Purushamedha		Alles	
42. Der Sarvamedha		Vorrang	

43. Wenn die Wünsche endlos sind, haben in Folge dessen auch die Opfer keine Beschränkung.

Solche „Tabellen der Opferzwecke“ sind die natürliche Consequenz der Art, wie das Opfer im Yajurveda schon behandelt wird.

Stellung des Menschen gegenüber seinen Feinden und Nebenbuhlern.

Für die Beurtheilung der sittlichen Stufe, auf der sich eine bestimmte Gottesverehrung befindet, ist es von grosser Wichtigkeit, wie sich der Mensch bei Gebet und Opfer seinen Feinden und Widersachern gegenüber verhält; ob er auch vor dem Angesichte der Götter in der Stunde der Andacht und Vertiefung jenen Krieg des gemeinen Lebens fortsetzt, oder ob er im Stande ist, sich zu höheren und reineren Empfindungen zu erheben.

In späteren Jahrhunderten finden wir gerade bei den Indern in schönster Weise eine liebende, duldende und tragende Moral ausgebildet, nach welcher die Kränkungen und Anfeindungen von Seiten der Gegner still ertragen und vergeben werden sollen. Aber in der vedischen Epoche ist von Gedanken dieser Art nicht die leiseste Spur wahrzunehmen. Im Ṛigveda finden wir die erste, naturwüchsig naive Stufe, wo der Mensch mit Heerden und Nachkommenschaft sich ausbreitend

Digitized by Google

bald hier bald dort auf Widerstand stösst, sich kräftig zur Wehre setzt und den Feind ehrlich und tüchtig als Feind behandelt. Da steigt manch zorniger Hymnus auf, der um Vertilgung der Gegner betet. Aber im Yajurveda ist diese Bekämpfung des Gegners durch Gebet und Opfer mit priesterlichem Raffinement ausgebildet. Wenn im Ṛigveda der streitbare Mann zu den Göttern um Hülfe fleht gegen seine Widersacher, — da können wir noch recht gut sympathisiren. Abstossend aber sind im Yajurveda die unzähligen Formeln und Verrichtungen beim Opfer, die darauf ausgehen, die Feinde auf alle mögliche Art zu schädigen.

Manche jener zornigen Verse aus dem Ṛigveda sind auch in den Yajurveda übergegangen, gar Manches aber ist auch dem Yajurveda allein eigen. So bittet man z. B.[1]: „Welcher Mensch uns feindlich ist und welcher uns hasst, welcher uns schmäht und schaden will, alle die sollst du zu Staub zerreiben!“ Der Gott des Feuers wird angefleht[2]: „O Agni, mit deiner Gluth glühe los gegen den, welcher uns hasst und welchen wir hassen! O Agni, mit deiner Flamme brenne los gegen den, welcher uns hasst und welchen wir hassen! O Agni, mit deinem Strahl strahle gegen den, welcher uns hasst und welchen wir hassen! O Agni, mit deiner packenden Kraft packe den, welcher uns hasst und welchen wir hassen! O Agni, mit deiner spitzigen Schärfe stachle den, welcher uns hasst und welchen wir hassen!“ Oder es wird[3] gebetet: „Der Todesgott, das Verderben soll die Nebenbuhler ergreifen!“ Agni wird angefleht[4]: „Erhebe dich, o Agni, spanne den Bogen, senge nieder die Feinde, der du ein scharfes Geschoss führst! Wer uns Anfeindung bereitete, o du Entflammter, den brenne nieder wie trocknes Gestrüpp!“ Oder Indra[5]: „Schmettre auseinander unsre Feinde, o Indra! Wirf nieder die Kämpfenden! Unter die Füsse schaff' uns den, welcher uns anfeindet!“

Unzählige Mal kehrt bei bestimmten Opferhandlungen oder Sprüchen die Verheissung wieder, dass man auf solche Weise seinen Gegner bewältigen, schädigen oder vernichten könne.

So heisst es z. B. an einer Stelle[6]: „Auf solche Weise bewältigt den Nebenbuhler, den Feind, die Noth derjenige, welcher solches wissend das Feuer anlegt.“ Und in demselben Capitel: „Wen er hasst, an den möge er dann im Geiste denken, so

---

[1] Mâitr. S. 2, 7, 7. [2] Mâitr. S. 1, 5, 2. [3] Mâitr. S. 2, 5, 6. [4] Mâit. S. 2, 7, 15 = RV 4, 4, 4. [5] Mâitr. S. 4, 12, 3; vgl. RV 10, 152, 4. [6] Mâitr. S. 1, 6, 3.

Digitized by Google

schleudert er den Donnerkeil gegen ihn und wirft ihn zu Boden“ u. s. w.[1]

Alle möglichen Ceremonieen gehen darauf aus, den Gegner zu berauben, ihm Besitz, Speise, Kraft u. dgl. zu entwenden. So wird z. B. bei einer bestimmten Verrichtung[2] gesagt: „So bringt der Opferherr Erwerb, Besitz und Speise des Gegners an sich“ (d. h. enthält sie jenem vor), u. dgl. öfters.

Bei einer anderen Gelegenheit heisst es[3]: „An seiner eignen Opferstätte raubt der Opferherr so dem Gegner sein Vieh, und das Vieh geht von ihm nicht fort.“ An eine andere Ceremonie wird die Verheissung geknüpft[4]: „Kraftnahrung und Speise raubt der Opfrer so dem Gegner.“ — Und ein anderes Mal[5]: „So raubt der Opferherr dem Gegner den freien Raum und die Speise.“ — Und ferner[6]: „So raubt der Opferherr dadurch dem Gegner Kraft und Stärke.“

Schmerz und Noth aller Art sucht man durch die Opferverrichtungen dem Gegner zu bereiten.

So wird z. B. bei einer bestimmten Ceremonie[7] verheissen: „Wen er hasst und wer ihn hasst, die beide bringt er auf solche Weise in Pein.“ — Wo anders[8] lautet die Verheissung: „Auf solche Weise schickt er den Hunger zu dem Gegner“ u. dgl. m.

Häufig kehrt der Gedanke wieder, dass man durch diese oder jene Opferhandlung den Gegner vertreibt oder ganz aus diesen Welten verdrängt. So wird[9] erzählt, dass die Götter durch die Upasad-Ceremonie die Dämonen aus diesen Welten, aus Tag und Nacht vertreiben: „Darum, wer solches wissend sich an die Upasad-Ceremonie macht, der vertreibt seinen Gegner auf solche Weise aus Tag und Nacht und aus diesen Welten; ihm selbst geht es gut, sein Gegner geht zu Grunde.“

An gar manche Ceremonie knüpft sich lockend die Verheissung: „Wer solches weiss (oder thut), der gedeiht mit seiner Person, der Gegner geht zu Grunde.“

An einer Stelle (Mâitr. S. 1, 5, 8) wird von dem Anlegen gewisser Holzscheite geredet und es heisst dann: „Den bösen Nebenbuhler richtet zu Grunde, wer solches wissend diese

---

[1] Mâitr. S. 1, 4, 12 geben Gandharven und Apsarasen einen Rath, wie man opfern solle, um den Gegner zu besiegen, und dazu heisst es: „Den Gegner bewältigt durch das Opfer derjenige, welcher solches weiss.“

[2] Mâitr. S. 3, 2, 2. [3] Mâitr. S. 4, 2, 4. [4] Mâitr. S. 4, 4, 2. [5] Mâitr. S. 4, 6, 9. [6] Mâitr. S. 3, 4, 1. [7] Mâitr. S. 4, 1, 4. [8] Mâitr. S. 1, 10, 15. [9] Mâitr. S. 3, 8, 1.

Digitized by Google

Holzscheite anlegt." Es liegt also eine magische, zauberkräftige Gewalt in diesen, im Opferfeuer verbrannten, Holzscheiten.[1]

An einer anderen Stelle[2] wird eine beim Opfer gebrauchte Haue oder Hacke angeredet: „Du bist die Haue, du bist das Weib; hier schneide ich des Rakshas[3] Hals durch; wer mich als ein Gleicher, wer als ein nicht Gleicher anfeindet, dessen Hals schneide ich durch!" Das ist doch ganz Zauberei und Beschwörung, die des Gegners Leben vernichtet!

Wiederholentlich[4] werden verschiedene Gottheiten der Reihe nach angerufen mit der immer wiederkehrenden Wendung: „Die sollen uns gnädig sein! Wen wir hassen und wer uns hasst, den legen wir in ihr Gebiss (oder Rachen)."

Wir finden ferner an einer Stelle[5] folgende Beschwörung: „Hier vernichte ich den N. N., Sohn des N. N., Sohn der N. N., in dieser Himmelsgegend." Weiterhin heisst es: „Wenn er den Namen nennt, so zerreisst er ihm dadurch die Opferstätte."

Man gönnt dem Gegner auch die heiligen Verrichtungen und die himmlischen Güter nicht. Sehr charakteristisch ist dafür die folgende Stelle[6]: „Die Götter gelangten durch das Opfer in den Himmel. Nun dachten sie: Hierdurch werden auch noch Andere als wir in den Himmel kommen! — Da erfanden sie die Metra und verflochten sie unter einander

---

[1] Man wird hier wieder auffallend an gewisse Vorstellungen von Völkern auf schamanistischer Religionsstufe erinnert, bei denen Erkrankung und Tod oft der Fernewirkung übelwollender Zauberer zugeschrieben wird. Interessant zum Vergleich ist z. B. die eigenthümliche Nahak-Ceremonie, wie sie sich bei den Papuanen auf der Insel Tanna, einer der neuen Hebriden, vorfindet. Unter Nahak versteht man die vernachlässigten Nahrungsüberreste, welche eigentlich verbrannt oder verscharrt werden müssen. Findet nun der Zauberer eine übriggelassene Bananenschale, so lässt er sie des Nachts langsam am Feuer verbrennen und zieht auf solche Weise unfehlbar demjenigen den Tod zu, von dem der Fruchtabfall her stammt. Diejenigen, deren Gewissen belastet ist, bitten einen der Ihrigen, durch die Klänge eines Muschelhorns den Schamanen in seinem Beginnen Einhalt thun zu lassen. Dann werden am andern Morgen Lösegelder für das Nahak geboten. — Diese Nahak-Ceremonie findet sich mit einigen Abänderungen auch auf der Marquesasinsel Nukahiwa, ferner auf den Fidschiinseln; Aehnliches auch in Australien, wo der feindselige Schamane das sogen. Pringurru, ein heilig gehaltenes Stück Bein, das auch beim Aderlasse dient, verbrennen muss, um die betreffende Wirkung zu erzielen. Vgl. Peschel, Völkerkunde p. 276. 277.

[2] Mâitr. S. 1, 2, 10.

[3] Ein böser Dämon, böser Geist oder Gespenst.

[4] Mâitr. S. 2, 8, 10; 2, 9, 9; 2, 13, 12; 2, 13, 21 u. a.

[5] Mâitr. S. 3, 3, 5.

[6] Mâitr. S. 4, 7, 5.

(zu einem Gewebe), damit man die Himmelswelt nicht sehe.“ Und alsbald folgt die Nutzanwendung auf die menschlichen Verhältnisse: „Wenn er die Metra unter einander verflicht (verwebt), dann bringt der Opferherr den Raum und die Metra des Gegners in Verwirrung, damit er die Himmelswelt nicht erblicke.“

Wenn die Götter mit solchem Beispiele vorangehen, dann trifft die Menschen, welche ebenso handeln, in der That kein harter Vorwurf. Aber freilich, — diese Götter mit diesen kläglichen Schwächen haben die Brahmanen sich selbst ersonnen.

Digitized by Google

Zehnte Vorlesung.

Charakteristik der Theologie des Yajurveda. Allgemeine Bestimmung. Das Symbolisiren und Identificiren. Etymologieen. Die Lehre von der Macht und Bedeutung des Opfers. Bedeutung des theologischen Wissens. Die Legenden. Der Charakter, in welchem die Götter in diesen Erzählungen erscheinen. Brahmanisirung der Götter, — das Gegenstück zur Deificirung der Priester.

Nachdem wir uns zunächst mit dem Cultus zur Zeit des Yajurveda beschäftigt haben, wollen wir nun den Versuch machen, auch die theologischen Speculationen dieser Zeit etwas näher kennen zu lernen.

Wenn ich hier das Wort Theologie gebrauche, so muss ich fast um Entschuldigung deswegen bitten, so wenig dürfte das, was die Yajurveden bieten, mit demjenigen übereinstimmen, was man heutzutage mit diesem Worte bezeichnet und was Sie demnach wohl erwarten dürften. Um Ihre Erwartungen also nicht zu sehr zu enttäuschen, will ich vorausschicken, dass es sich hier nur um die ersten Anfänge und Versuche theologischen Denkens handelt, gewissermassen einen Keim, der noch dazu in seiner Unförmlichkeit und Gestaltlosigkeit nur wenig Hoffnung für die spätere Entwickelung zu erwecken vermag. Dass dennoch das theosophische Denken der Brahmanen in späterer Zeit sich zu bedeutender Höhe aufgeschwungen, ist allbekannt. In den Upanishaden, deren Entstehung sich an die der Brâhmaṇa's und Âraṇyaka's anschliesst, treten uns wirklich tiefsinnige und bedeutende Gedanken und Betrachtungen entgegen. Aber auch dort ist das Gold noch oft sehr stark mit unreinen Elementen gemischt; abstruse Phantasmen, die sonderbarsten Allegorieen und Legenden treten bisweilen recht störend und unerfreulich in den Weg. Es gilt da immer erst das reine Metall von den Schlacken zu sondern, und es findet sich wirklich schönes und reines Metall. Was uns aber in den Yajurveden an theologischen Speculationen entgegen tritt, ähnelt fast

Digitized by Google

Alles noch diesen Schlacken, und nur selten entdeckt man eine blitzende Ader edlen Metalles.

Wenn man bei den Upanishaden sich bisweilen nicht genug darüber wundern kann, wie bedeutende, ja erhabene Betrachtungen mit so verworrenem und plattem Zeuge vermischt werden konnten, dann wird zum Verständniss dieser Eigenthümlichkeit gerade die Kenntniss der Yajurveden sehr wesentlich beitragen können, denn aus den prosaischen Theilen dieser Werke entwickeln sich die Brâhmaṇa's und Âraṇyaka's, und aus diesen keimen sodann die Upanishaden hervor. Diesen Ursprung können sie nie ganz verleugnen, und es ist nicht uninteressant, den unförmlichen Keim in seiner Entwickelung zu beobachten, wo wir ihn dann zuletzt manche schöngestaltete, werthvolle Blüthe hervortreiben sehen.

Erwarten Sie kein theologisches System! Ein solches bietet uns der Yajurveda überhaupt nicht, vielmehr nur eine Menge von Erklärungen, Deutungen und Speculationen über die einzelnen Theile der Opferhandlung, wobei ein beständiges Symbolisiren und Identificiren derselben unter einander und mit den verschiedensten Dingen auf der Erde und im Himmel, vor Allem mit den Göttern selbst, eine Hauptrolle spielt. Dazu kommen dann eine Menge meist recht sonderbarer Legenden, Betrachtungen über die grosse Bedeutung der Opferhandlungen, des heiligen Wissens u. dgl. m. Ist es auch noch keine Theologie in unserem Sinne, so werden wir daran doch die Art des theologischen Denkens und Schliessens, die Vorstellungen der Brahmanen jener Zeit über die Götter, die Welt und das Opfer genugsam kennen lernen können, und dies ist es ja, was uns jetzt in erster Linie interessiren muss, sowie es auch in Indien während jener Jahrhunderte den Mittelpunkt des Interesses bildete.

Das Symbolisiren und Identificiren.

Wir haben im Ṛigveda eine eigenthümliche Richtung des indischen religiösen Denkens beobachtet, die darauf ausging, die Gestalten der verschiedenen Götter in einander übergehen und zusammenfliessen zu lassen, ja schliesslich verschiedene Götter geradezu mit einander zu identificiren. Die Neigung zu solchem Identificiren finden wir nun in der theologischen Speculation der Yajurveda-Periode in noch weit höherem Maasse, und zwar — was uns von Interesse sein muss — von einer

Digitized by Google

ganz anderen Seite ausgehend. Es muss tief in der Eigenart des indischen Geistes begründet sein, wenn derselbe so — von verschiedenen Ausgangspunkten beginnend — immer wieder gerade dieser Form des Denkens und Vorstellens zustrebt.

Symbolische Deutungen der einzelnen Theile des Opfers, seiner Geräthe, Spenden u. s. w. bilden einen Haupttheil der theologischen Erörterungen des Yajurveda. Sie dienen sehr wesentlich dazu, diese Opferhandlungen mit dem Nimbus tiefer, geheimnissvoller Bedeutung zu umgeben, dunkle und wunderbare Gewalten in ihnen ahnen zu lassen. Vom Symbolisiren ist dann der Schritt zum Identificiren nur ein kleiner, und es ist oft kaum möglich, die Grenze zwischen beiden klar und deutlich zu ziehen, kaum möglich oft zu sagen, ob es nur noch heisst: „Dies bedeutet!“ oder schon: „Dies ist!“ In dem Denken jener Brahmanen war die Grenze wohl auch schwerlich scharf ausgeprägt. Dennoch können wir viele Fälle, wo nur symbolische Beziehung behauptet wird, deutlich scheiden von anderen, die durchaus als Identificationen bezeichnet werden müssen.

Die symbolische Beziehung, die der Theologe des Yajurveda im Opfer sieht, liegt sehr häufig in gewissen Zahlenverhältnissen. So z. B., wenn es[1] heisst: „Viermal ist die Opferbutter geschöpft; das Vieh ist vierfüssig; so verschafft man sich das Vieh.“ Oder an einer anderen Stelle[2]: „Drei Upasad's[3] opfert er; drei Welten giebt es; (dies geschieht) um diese Welten zu gewinnen.“ Oder[4]: „Dreimal erhebt er die Stimme, denn dreimal wahr sind die Götter“ (d. h. in Gedanken, Worten und Werken).[5] Offenbar symbolisch ist es auch, wenn es z. B. heisst[6]: „Er betritt das Bocksfell; das Bocksfell ist das Vieh; so tritt er in das Vieh hinein (d. h. gelangt dazu); — — er opfert mit einem Löffel aus Udumbara-Holz; der Udumbara-Baum ist die Kraftfülle (Saft und Kraft, stärkende Nahrung); das geschieht, um Kraftfülle zu verschaffen.“

Nur symbolisch kann es auch verstanden werden, wenn es z. B. von dem beim Opfer gebrauchten Grasbüschel und der Opferstreu heisst[7]: „Der Grasbüschel ist der Opferherr,[8] die

---

[1] Mâitr. S. 3, 7, 5. [2] Mâitr. S. 3, 8, 1. [3] Upasad ist der Name einer bestimmten Ceremonie. [4] Mâitr. S. 4, 1, 3.

[5] Vgl. auch die Stelle Mâitr. S. 3, 2, 2: „Mit zwölf (Sprüchen) verehrt er; zwölf Monate machen das Jahr; so erlangt und verschafft er sich das Jahr.“

[6] Mâitr. S. 1, 11, 8. [7] Mâitr. S. 3, 8, 6. [8] D. h. doch offenbar „bedeutet, stellt dar den O.“

Digitized by Google

Streu seine Nachkommenschaft." Oder[1]: „Er bindet die Streu zusammen; die Streu ist die Nachkommenschaft; (das geschieht) damit die Nachkommenschaft sich ununterbrochen fortsetzt und nicht beseitigt wird; darum hängt die Nachkommenschaft durch ein Band zusammen." Bisweilen trägt dies Symbolisiren schon einen durchaus phantastischen und mystischen Charakter, z. B. wenn es von dem in Gestalt eines Vogels gebildeten Feueraltar bei der Ceremonie der Agniciti[2] heisst[3]: „Ein Adler bist du; der Trivṛit-Lobgesang ist dein Haupt, der Gesang ist dein Auge, die beiden Saman[4] Brihat und Rathantaram sind deine zwei Flügel, das Loblied ist die Seele, die Metra sind die Glieder, die Opfersprüche der Name, das Saman Vamadevyam ist dein Leib, das (Sâmaṇ) Yajnayajniyam ist der Schwanz. die Feuerstätten sind die Klauen; ein Adler bist du, geh zum Himmel ein, flieg in den Aether!"

Aber der indische Geist drängt über das blosse Symbolisiren hinaus zum Identificiren. Wenn sich auch, wie erwähnt, die Grenze zwischen beiden oft nicht sicher ziehen lässt, so finden wir doch jedenfalls in grosser Anzahl Identificationen, bei denen es sich um symbolische Beziehung gar nicht mehr handeln kann, wo nicht mehr bloss bestimmte Theile des Opfers mit Dingen oder Personen aus dem Reiche der Natur oder der Götterwelt gleichgesetzt werden, sondern auch diese Dinge, Personen, Gottheiten, Begriffe aller Art in den mannigfaltigsten Variationen einander gleichgesetzt, für Ein und Dasselbe erklärt werden.

Bisweilen erkennt man den Grund für gerade diese oder jene Identification in irgend welcher Wesensverwandtschaft oder doch einem gewissen Zusammenhang der beiden identificirten Objecte. Sehr häufig lässt sich aber auch ein solcher gar nicht wahrnehmen, ja nicht selten tragen diese Identificationen einen geradezu abstrusen und verschrobenen Charakter und machen den Eindruck der Willkür und phantastischen Spielerei. Dies kommt uns besonders deutlich zum Bewusstsein, wenn wir sehen, wie ein und dasselbe Ding oder Wesen an einer Stelle mit dem Einen identificirt wird, an einer anderen Stelle aber mit ganz etwas Anderem, an einer dritten Stelle mit noch etwas Anderem, und so fort, wobei jedes Mal andersartige Schlüsse

[1] Mâitr. S. 4, 1, 2.
[2] Der Schichtung des Feueraltars.
[3] Mâitr. S. 2, 7; 8.
[4] Sâman sind bestimmte Gesänge beim Opfer (vgl. unten Sâmaveda, Vorles. XII).

Digitized by Google

aus der betreffenden Identification gezogen werden. In diesem, leider nur allzuoft in verschrobenen Spielereien sich verirrenden Bestreben, Eins mit dem Anderen zu identificiren, ein Ding oder Wesen in dem Anderem zu sehen und zu erkennen, werden wir — trotz aller Ausartungen — doch eben jene charakteristische Richtung des indischen Geistes wiederfinden, die in der Folgezeit zu der pantheistischen Weltanschauung führt, zur Leugnung aller Unterschiede der einzelnen Dinge und Wesen, indem diese Unterschiede überhaupt für Schein, für eine Täuschung erklärt werden, welche der Weise durchschauen soll, also zur völligen Aufhebung des principium individuationis, zur Erkenntniss des Einen in dem All und des All in dem Einen; jener Geistesrichtung, die auf moralischem Gebiete dem Individuum lehrt, in jedem Anderen sich selbst zu erkennen, und zu dem berühmten tat tvam asi hinleitet. Ich werde es nicht unternehmen, den Pantheismus und jene Moral im Yajurveda nachzuweisen — das wäre ein verfehltes Beginnen —, wohl aber scheint es mir von Interesse, die Identificirungs**sucht** — es lässt sich schwer anders bezeichnen — auf so früher Stufe zu beobachten, welche späterhin bei gereifterer Entwickelung mit zu jenen philosophischen und moralischen Anschauungen geführt hat, welche der Beachtung in so hohem Grade würdig sind.

Eine Reihe von Beispielen wird meine Behauptungen anschaulich machen. Dabei bitte ich stets im Auge zu behalten, dass die Identificirung sich, wie schon erwähnt, bisweilen nicht klar scheiden lässt von dem bloss symbolisirenden: „Es bedeutet, es repräsentirt Dies oder Jenes."

Es heisst z. B.[1]: „Einen Kuchen auf elf Schalen möge man Agni und Vishṇu darbringen, wenn man das Neu- und Vollmondsopfer beginnen will; Agni ist alle Gottheiten, Vishṇu ist das Opfer; auf solche Weise die Gottheiten und das Opfer anfassend beginnt man (fasst man an) das Neu- und Vollmondsopfer." Hier liegt eine deutliche Identification, ohne symbolischen Charakter, vor.

Es ist verständlich, wenn z. B. an einer Stelle[2] der Lebenshauch, der Athem (Prâṇa) mit dem Winde identificirt wird; weniger leicht ist es dagegen zu verstehen, wenn man an anderen Stellen den Athem, die Lebensgeister mit den Gottheiten[3]

[1] Mâitr. S. 1, 4, 14.
[2] Mâitr. S. 3, 9, 7.
[3] Mâitr. S. 2, 3, 5 a. A. praṇa vâi devatâḥ; oder mit den „schatzspendenden Göttern", Mâitr. S. 3, 2, 1 praṇa vai deva draviṇodaḥ.

Digitized by Google

identificirt, während an einer anderen Stelle das Einathmen und Ausathmen — offenbar symbolisch — der gesprenkelten Butter, d. i. dem mit saurer Milch gemischten Opferschmalz gleichgesetzt wird.[1]

An einer anderen Stelle[2] heisst es: „Das Metrum Gâyatrî ist das Einathmen, das Metrum Jagatî das Ausathmen, das Metrum Trishṭubh ist der den Körper durchströmende Athem.“ Ueberhaupt sind die Metra oft bei diesen Identificationen angewandt. So wird z. B. an einer bestimmten Stelle[3] ein Vers mit Trishṭubh-Metrum vorgeschrieben, und dazu heisst es: „Die Trishṭubh ist Kraft und Stärke; auf solche Weise tritt man in Kraft und Stärke hinein.“ Hier ist doch ein Gedankenzusammenhang vorhanden, denn die Trishṭubh ist Indra, dem stärksten Gotte, geweiht. Bei dem ersten Beispiel war davon nicht die Rede. — An einer anderen Stelle heisst es[4]: „Die Metra sind die Fesseln des Varuṇa.“ Wieder wo anders[5] wird die Vâc, d. i. die Göttin der Rede, mit den Metren identificirt. An mehreren Stellen[6] wird gesagt: „Die Metra sind das Brahman;“[7] dann finden wir wieder die Behauptung[8]: „Bṛihaspati ist das Brahman, die Metra sind Bṛihaspati.“ Wo anders[9] heisst es: „Die Metra sind das Gewand des Agni.“ Wieder wo anders[10] finden wir die Behauptung: „Die Metra sind das Vieh.“[11] An einer bestimmten Stelle[12] werden die Metra Mâ, Pramâ und Pratimâ für Erde, Luftraum und Himmel erklärt. Nach anderen Stellen aber ist das Metrum Gâyatrî die Erde.[13] Wieder wo anders[14] wird gesagt, das Metrum Anushṭubh sei gleich allen Metren. Wir finden also die Metra gelegentlich identificirt mit den Fesseln des Varuṇa, mit der Vâc, mit Bṛihaspati, mit dem Brahman, mit dem Vieh; sie werden für Agni's Gewand erklärt, gewisse von ihnen sollen gleich Erde, Luft und Himmel sein, andere gleich dem Einathmen und Ausathmen; endlich wird eines von ihnen auch allen anderen gleichgesetzt!

An einer Stelle[15] wird der Termitenbau, welcher bei einer bestimmten Opferceremonie zur Verwendung kommt, für die

---

[1] Mâitr. S. 3, 10, 4. [2] Mâitr. S. 3, 4, 4. [3] Mâitr. S. 2, 4, 4. [4] Mâitr. S. 2, 3, 3. [5] Mâitr. S. 2, 2, 3. [6] Mâitr. S. 3, 1, 2; 3, 1, 7 u. 5.

[7] Brahman ist in erster Linie „das Gebet“, dann das Wesen und der Inbegriff des Heiligen, wie es in Gebet, im Opfer und in den Priestern erscheint. Man darf diesen Begriff hier durchaus nicht mit dem späteren Gotte Brahman verwechseln.

[8] Mâitr. S. 2, 2, 3. [9] Mâitr. S. 3, 1, 5. [10] Mâitr. S. 3, 2, 8. [11] Vgl. auch Mâitr. S. 3, 3, 2. [12] Mâitr. S. 3, 2, 9. [13] Mâitr. S. 3, 1, 1 und 3, 1, 2. [14] Mâitr. S. 3, 1, 4. [15] Mâitr. S. 1, 6, 3.

Digitized by Google

Brust des Prajâpati, des Herrn der Geschöpfe, erklärt. Aber an einer anderen Stelle[1] heisst es wieder, die Vollmondsnacht und die Neumondsnacht seien die beiden Brüste des Prajâpati. Endlich sollen auch[2] ein aus Gerste und ein aus Reis verfertigter Kuchen die beiden Brüste des Prajâpati sein. So kommen in der That die heterogensten Dinge zusammen: ein Termitenbau, die Vollmondsnacht und die Neumondsnacht, endlich zwei besondere Kuchen, welche alle für die Brust, resp. die beiden Brüste des Prajâpati erklärt werden, und das in Capiteln, welche gar nicht weit von einander entfernt sind!

Vielfach erscheinen auch Himmel und Erde bei diesen Identificationen. So heisst es z. B.[3]: „Das Recht ist die Erde, die Wahrheit ist der Himmel." Gleich darauf aber wird gesagt: „Das Recht ist der Tag, die Wahrheit ist die Nacht," — und so käme denn der Tag in Beziehung zur Erde, die Nacht zum Himmel. Die Erde wurde an mehreren Stellen[4] mit dem Metrum Gâyatrî identificirt; aber dann auch wieder mit dem Metrum Mâ.[5]

Auch soll sie das Rathantaram, ein bestimmter, zu den sogenannten Sâman gehöriger heiliger Gesang sein;[6] dann heisst es wieder,[7] Prajâpati sei die Erde, der Termitenbau ihr Ohr, während eine andere Stelle[8] erklärt: „Agni Vâiçvânara[9] ist die Erde." Die erste Schicht des Feueraltars bei der sogenannten Agniciti soll ebenfalls die Erde sein, was aber offenbar nur symbolisch zu verstehen ist. Jedenfalls fällt hiernach auch die Erde mit den allerverschiedensten Dingen zusammen: einmal mit dem Recht, dann mit dem Metrum Gâyatrî, mit dem Metrum Mâ, mit dem Sâman Rathantaram, mit dem Gott Prajâpati, mit dem Gott Agni Vâiçvânara!

Dem Himmel widerfährt Aehnliches. Wenn er nach einer vorhin angeführten Stelle[10] die Wahrheit war, so heisst es an einer anderen Stelle,[11] die Unsterblichkeit sei die Himmelswelt, die Himmelswelt aber sei das Jahr, daher könne man durch die zwölf Opferungen (welche das Jahr mit seinen zwölf Monaten darstellen) die Unsterblichkeit erwerben.[12]

---

[1] Mâitr. S. 1, 6, 9. [2] Nach Mâitr. S. 1, 6, 5. [3] Mâitr. S. 3. 1, 6. [4] Mâitr. S. 3, 1, 1; 3, 1, 2. [5] Mâitr. S. 3, 2, 9. [6] Mâitr. S. 3, 1, 1. [7] Mâitr. S. 3, 1, 3. [8] Mâitr. S. 2, 1, 2.

[9] D. i. Agni als der bei allen Menschen Verehrte.

[10] Mâitr. S. 3, 1, 6. [11] Mâitr. S. 1, 10, 17.

[12] Man beachte, dass hier wie auch sonst noch oft bei diesen Identificationen der Schluss gezogen wird nach dem Grundsatz: „Zwei Grössen, derselben dritten gleich, sind unter einander gleich."

Es heisst,[1] das Metrum Jagatî sei der Himmel; dann wieder[2] das Metrum Pratimâ; und wieder wo anders[3] der Sâman-Gesang, welcher den Namen Bṛihat führt. Endlich repräsentirt die dritte Schicht des Feueraltars bei der Agniciti ebenfalls den Himmel.[4] So ist er denn die Wahrheit, die Unsterblichkeit, das Jahr, das Metrum Jagatî, das Metrum Pratimâ, das Sâman Bṛihat!

Der Luftraum soll das Metrum Trishṭubh sein;[5] aber auch das Metrum Pramâ;[6] nach einer Stelle sogar das Vieh;[7] endlich die zweite Schicht des Feueraltars bei der Agniciti.[8]

Die Sonne wird an einer Stelle[9] mit Indra identificirt, während ihre Strahlen die herumspielenden Maruts, die Begleiter des Indra, sein sollen, ganz gegen die gewöhnliche Anschauung, nach welcher Indra Gott des Luftraums, des Donners u. s. w. ist. Wo anders[10] aber heisst es, die Sonne sei mit Agni Vâiçvanara identisch; und wieder wo anders[11] wird die Sonne mit Prajâpati, dem Herrn der Geschöpfe, identificirt. Dagegen soll nach einer anderen Stelle[12] die Sonne das Auge des Prajâpati sein; dort heisst es auch, dass der klare Soma (Çukra) und der mit Mehl gemischte Rührtrank (Manthin) die Augen des Prajâpati seien; der klare Soma aber sei die Sonne, der gemischte der Mond. Dagegen wird wo anders[13] gesagt, die Sonne sei das Auge der Götter, der Mond das der Väter oder Manen. Also die Sonne ist Gott Indra, Gott Agni Vaiçvanara, Gott Prajâpati, das Auge des Prajâpati, das Auge der Götter!

Das Jahr wird, wie wir vorhin gesehen haben, mit der Himmelswelt identificirt;[14] aber nach einer anderen Stelle[15] soll Indra Çunâsîra das Jahr sein; und dann heisst es[16] wieder, der Götterkünstler Tvashṭar ist das Jahr. „Das Jahr ist die Lebenskraft,“[17] sagt eine andere Stelle. Endlich heisst es[18]: „Das Opfer ist das Jahr, Prajâpati ist das Opfer,“ wodurch dann wieder das Jahr zu Prajâpati ins Verhältnis der Gleichsetzung kommt. Bedenkt man dann ferner, mit wie verschiedenen Dingen Prajâpati identificirt wird (z. B. mit der Sonne, der Erde u. dgl.), die dann wieder allem möglichen Andern gleich-

---

[1] Mâitr. S. 3, 1, 2. [2] Mâitr. S. 3, 2, 9. [3] Mâitr. S. 3, 1, 1. [4] Mâitr. S. 3, 3, 3. [5] Mâitr. S. 3, 1, 2. [6] Mâitr. S. 3, 2, 9. [7] Mâitr. S. 3, 9, 7. [8] Mâitr. S. 3, 3, 3. [9] Mâitr. S. 1, 10, 16. [10] Mâitr. S. 2, 1, 2. [11] Mâitr. S. 2, 3, 3. [12] Mâitr. S. 4, 6, 3. [13] Mâitr. S. 4, 2, 1. [14] Mâitr. S. 1, 10, 17. [15] Mâitr. S. 4, 3, 3. [16] Mâitr. S. 4, 4, 7. [17] âyus; Mâitr. S. 4, 6, 8. [18] Mâitr. S. 4, 6, 6.

Digitized by Google

gesetzt werden, so bekommt man lange Ketten fortlaufender Identificationen.

Das Vieh soll gleich den Kräutern sein (nach Mâitr. S. 2, 5, 1); an anderen Stellen[1] aber wird das Vieh mit Reis und Gerste identificirt. Dann heisst es (1, 7, 2) sogar, das Vieh seien die lieben Leiber der Götter. An verschiedenen Stellen[2] wird gesagt: „Pûshan ist das Vieh;" dieser Gott wird bekanntlich als Hirte und Beschützer der Heerden gedacht. An anderen[3] aber: „die Schmelzbutter ist das Vieh." Auch wird das Vieh mit dem Wasser identificirt,[4] während es weiter in demselben Capitel heisst, das Wasser sei mit der Heiligkeit[5] identisch, welche ihrerseits wieder so viel wie Agni, der Gott des Feuers, sein soll. Nach einer früher angeführten Stelle[6] soll das Vieh sogar der Luftraum sein. Kurz, da haben wir wieder ein buntes Durcheinander.

Die Wasser sahen wir eben mit dem Vieh und mit der Heiligkeit identificirt; dann aber werden sie auch[7] dem Donnerkeil gleichgesetzt; und ganz abweichend davon auch dem Frieden;[8] endlich sollen die Wasser so viel wie alle Götter sein.[9]

Dass auch ein und dieselbe Gottheit mit sehr Verschiedenem identificirt wird, war schon aus dem Bisherigen zu ersehen.

Agni Vâiçvânara, d. i. der bei allen Menschen verehrte Agni, wird wiederholt mit dem Jahr für identisch erklärt;[10] dann aber soll Agni Vâiçvânara auch die Erde sein, und endlich auch die Sonne, wie in demselben Capitel[11] behauptet wird; und diese müssen nun wieder unter einander gleich sein.

Prajâpati, den Herrn der Geschöpfe, sehen wir mit der Sonne,[12] mit der Erde,[13] mit dem Opfer[14] identificirt, während wieder an manchen anderen Stellen[15] Vishṇu mit dem Opfer identificirt wird.

Mitra soll die Wahrheit sein;[16] aber in demselben Capitel heisst es auch, Mitra sei das Kriegerthum.[17]

Die Âditya's sollen nach einer Stelle[18] gleich dem Punarâdheyam sein, d. i. der Ceremonie der Wiederanlegung des

---

[1] So Mâitr. S. 1, 6, 11; 2, 3, 1. [2] So Mâitr. S. 3, 3, 8; 4, 4, 3; 4, 4, 7. [3] Mâitr. S. 3, 7, 5: 4, 2, 11. [4] Mâitr. S. 3, 8, 4. [5] Brahmavarcasa. [6] Mâitr. S. 3, 9, 7. [7] Mâitr. S. 2, 1, 9. [8] Mâitr. S. 4, 5, 4. [9] Nach Mâitr. S. 4, 5, 3. [10] So Mâitr. S. 2, 1, 2; 2, 3, 6; 2, 5, 6; 3, 1, 10 u. dgl. m. [11] Mâitr. S. 2, 1, 2. [12] Mâitr. S. 2, 3, 3. [13] Mâitr. S. 3, 1, 3. [14] Mâitr. S. 4, 6, 6. [15] So Mâitr. S. 2, 1, 7; 3, 1, 10; 4, 7, 2. [16] Mâitr. S. 4, 3, 9. [17] kshatraṃ vâi mitraḥ. [18] Mâitr. S. 1, 7, 5.

Digitized by Google

Feuers; dann aber heisst es wieder an mehreren Stellen[1]: „die Geschöpfe (die lebenden Wesen) sind die Âditya's."

In Bezug auf Agni, den wir ja schon im Ṛigveda mit verschiedenen Göttern identificirt sahen, wird oft gesagt: „Alle Götter sind Agni."[2]

Bisweilen liegt bei diesen massenhaften Identificationen ein wirklicher näherer Bezug der identificirten Objecte vor; sehr häufig ist ein solcher aber auch gar nicht wahrnehmbar, und die Zusammenstellung erscheint willkürlich oder absurd.

Verständlich ist es z. B., wenn die Himmelswelt der Unsterblichkeit gleichgesetzt wird; wenn es aber gleich darauf heisst, das Jahr sei die Himmelswelt, so lässt sich da schwer ein Gedankenzusammenhang finden. Wenn Agni, der Priester und der Götterbote, allen Göttern gleichgesetzt wird, so lässt sich das verstehen; oder auch, wenn die Sonne das Auge der Götter genannt wird u. dgl. m. Dagegen klingt es doch ganz absurd, wenn z. B. die Väter, d. i. die Manen, mit den Jahreszeiten identificirt werden,[3] oder Agni Vâiçvânara mit der Erde und mit dem Jahr, oder das Vieh mit dem Luftraum und den Leibern der Götter, oder die Erde mit dem Metrum Gâyatrî, der Luftraum mit der Trishṭubh, der Himmel mit der Jagatî, die Himmelsgegenden mit der Anushṭubh.[4]

Es waltet und wuchert eben zuletzt der Identificationstrieb mit völliger Zügellosigkeit.

Etymologieen.

Ein anderer Theil der theologischen Untersuchungen des Yajurveda besteht in etymologischen Grübeleien nach den Zusammenhängen der einzelnen Dinge und Begriffe unter einander, nach ihren Ursprüngen u. dgl. m. Der etymologische Trieb ist tief in dem Wesen des indischen Geistes begründet. In dem Worte selbst, in dem Namen sucht der brahmanische Theologe die Lösung des Räthsels von dem Wesen eines Dinges. Die so gefundenen etymologischen Begründungen sind zwar oft willkürlich, ja absurd, aber auch öfters ganz richtig und werthvoll, den Anfang bildend für die später so bedeutenden etymologisch-grammatischen Forschungen, für welche die Inder

---

[1] Mâitr. S. 2, 2, 1; 4, 4, 5. [2] So Mâitr. S. 2, 1, 7; 2, 3, 5; 2, 5, 5; 3, 1, 10; 3, 7, 8; 3, 10, 1; 4, 3, 1; 4, 3, 7; 4, 5, 4; 4, 7, 2 u. dgl. m. [3] Mâitr. S. 1, 10, 17. [4] Mâitr. S. 3, 1, 2.

Digitized by Google

eine ausgesprochene Vorliebe und entschiedenes Talent besitzen.

Sehen wir uns einige Beispiele dieser etymologischen Versuche im Yajurveda etwas näher an. So wird der Ursprung des Pferdes auf diese Weise zu ergründen gesucht. Es wird erzählt,[1] dass das Auge des Prajâpati einstmals anschwoll (açvayat, von der Wurzel çvi „schwellen"); aus dieser Schwellung (çvayatha) soll das Pferd (açva) geworden sein. Açva „das Pferd" und açvayat „es schwoll an" klingen freilich zusammen, aber in der That liegt nicht die geringste etymologische Verwandtschaft vor, und die absurde Legende ist ohne jeden Werth.

An einer anderen Stelle[2] wird erzählt, die Götter hätten die Virâj, ein bestimmtes mythisches Wesen, durch den Opferlöffel herbeigerufen. Darum soll der Opferlöffel juhû heissen, von ahvayanta „sie riefen". Auch hier ist Unzusammengehöriges zusammen gebracht; juhû ist von einer Wurzel hu „opfern" abgeleitet, welche von der Wurzel hu, hve „rufen" ganz verschieden ist.

Doch wir finden auch Besseres.

Der Ursprung des Açvattha, des heiligen Feigenbaumes (ficus religiosa), wird[3] darauf zurückgeführt, dass Prajâpati, der Herr der Geschöpfe, in Gestalt eines R o s s e s (açva) ein Jahr lang d a g e s t a n d e n sei, das Haupt zur Erde gebeugt niederhaltend. Da wäre aus seinem Haupte der Açvattha-Baum entsprungen. Die Geschichte ist freilich absurd, dennoch sehen wir, dass die brahmanischen Theologen hier das Wort açvattha bereits richtig in seine Bestandtheile aufgelöst haben. Auch das Petersburger Wörterbuch hält açvattha für zusammengesetzt aus açva „das Pferd" und Wurzel sthâ „stehen" und erklärt es als „Standort der Pferde".[4]

Prajâpati soll die A s u r e n durch einen bestimmten L e b e n s h a u c h (asu) geschaffen haben;[5] in der That ist das Wort asura wahrscheinlich von asu „Leben, Lebenshauch" abgeleitet.[6]

An einer Stelle wird erzählt: Als es T a g war, schuf Prajâpati die G ö t t e r, das ist das Wesen der Götter.[7] Auch hier ist ein gewisser richtiger Kern enthalten; das Adverbium d i v â „bei Tage" ist etymologisch verwandt mit d e v a „der

---

[1] Mâitr. S. 1, 6, 4. [2] Mâitr. S. 3, 1, 1. [3] Mâitr. S. 1, 6, 12.
[4] Vgl. d. Pet. Wörterb. s. v. açvattha.
[5] Mâitr. S. 4, 2, 1.
[6] Eine andere Auffassung s. oben p. 23 Anm.
Mâitr. S. 4, 2, 1.

Digitized by Google

Gott“, in beiden steckt die Wurzel div „glänzen“; die Legende beruht also doch immerhin auf einer richtigen etymologischen Zusammenstellung.

Es wird erzählt: Als Prajâpati die Götter geschaffen hatte, sann er nach (amanasyata); dadurch schuf er die Menschen; das ist das Wesen der Menschen.[1] Auch hierin ist etwas ganz Richtiges enthalten, denn das Wort manushya „der Mensch“ stammt von der Wurzel man „denken, nachsinnen“, von welcher auch die Form amanasyata abgeleitet ist.

Wir sehen also die Brahmanen bei diesen etymologischen Grübeleien, ihren frühesten sprachphilosophischen Versuchen, sich zwar öfters verirren, aber doch einem anerkennenswerthen, richtigen Triebe folgend in glücklichen Augenblicken schon früh ganz die richtigen Spuren finden, deren consequente Verfolgung späterhin zu den schönsten Resultaten führen sollte. Wir sehen so den Keim für die spätere etymologisch-grammatische Wissenschaft schon im Yajurveda enthalten.

Macht und Bedeutung des Opfers.

Ein weiterer wichtiger Theil der Theologie des Yajurveda besteht in der Lehre von der ausserordentlichen und übernatürlichen Macht und Bedeutung des Opfers. Manches darauf Bezügliche haben wir bereits früher kennen gelernt. Wir sahen, dass man durch bestimmte Opferceremonieen sich selbst alles mögliche Gute verschaffen, den Feinden Schaden aller Art zufügen konnte. Aber mehr als das, — das Opfer wird von den brahmanischen Theologen als die eigentlich treibende und schaffende Potenz in der Natur, im Menschenleben und sogar in der Götterwelt gedacht und dargestellt.

So heisst es z. B.[2]: „Die Lebenskraft wird durch das Opfer, der Odem wird durch das Opfer, das Auge wird durch das Opfer, das Gehör wird durch das Opfer, der Geist wird durch das Opfer, die Rede wird durch das Opfer, der Priester wird durch das Opfer, die Höhe[3] wird durch das Opfer, der Himmel wird durch das Opfer, das Opfer wird durch das Opfer.“

Beim Schöpfen verschiedener Becher des Somatrankes wird

[1] S. Mâitr. S. 4, 2, 1.

[2] Mâitr. S. 1, 11, 3.

[3] Die Höhe, pṛshṭham, entweder die Himmelshöhe, oder eine bestimmte Sâman-Form dieses Namens.

Digitized by Google

gesagt[1]: „Ich schöpfe dich, um die fünf Winde aufrecht zu halten! — — Ich schöpfe dich, um die fünf Himmelsgegenden aufrecht zu halten. — Ich schöpfe dich, um die fünf Meere aufrecht zu erhalten! — Ich schöpfe dich, um die fünf Geschlechter[2] aufrecht zu erhalten!" u. s. w.

Von der richtigen Bereitung des sogenannten Pâtnîvata-Bechers, oder des Bechers der Gattin, hängt das richtige Verhältniss der Weiber zu den Männern ab. Es wird gesagt[3]: „Den Pâtnîvata-Becher kocht man mit Butter; dadurch beraubt man die Gattin der Kraft; darum ist das Weib ohne Kraft, der Mann mit Kraft begabt; darum gehen die Männer in die Versammlung, nicht die Weiber. Wenn man andere Soma's kocht, nicht den Pâtnîvata, dann möchten wohl die Weiber in die Versammlung gehen, nicht die Männer."

Die Naturverhältnisse sind abhängig vom Opfer, ergeben sich aus diesem. So heisst es z. B.[4]: „Die Theologen sagen: Auf welche Weise kommt das beim Opfer zu Stande, dass einiges Vieh mit der Hand fasst, anderes mit dem Munde? (Antwort): Weil der Upâmçu-Becher mit der Hand geschöpft wird, darum fasse der Affe, der Mensch und der Elephant[5] mit der Hand. Das Vâyavya-Gefäss ist der Mund; weil mit dem Vâyavya-Gefäss die anderen Becher geschöpft werden, darum fasst das übrige Vieh mit dem Munde." Gleich darauf wird in ganz ähnlicher Weise durch das Verfahren mit gewissen Soma-Bechern begründet, warum das Vieh gleich nach der Geburt gehen und stehen kann, der Mensch aber erst nach einem Jahre u. dgl. m.

Dass sich auch die Götter des Opfers und der Sprüche als eines Machtmittels bedienen, sahen wir früher in der Erzählung, wie Indra vermittelst der von Prajâpati erfundenen sogenannten Jaya- oder Siegsprüche, welche übrigens ziemlich inhaltsleer sind, fort und fort die Dämonen besiegt. Aehnliches wird nun sehr häufig von den Göttern berichtet. Indra, der in Fesseln geboren wird, befreit sich z. B. von denselben durch eine Opferung an Indra und Bṛihaspati,[6] wobei die Absurdität nicht

---

[1] Mâitr. S. 1, 4, 9.

[2] Die fünf Geschlechter sind: Götter, Menschen, Gandharven nebst Apsarasen, Schlangen(götter), Väter oder Manen.

[3] Mâitr. S. 4, 7, 4.

[4] Mâitr. S. 4, 5, 7.

[5] Der Rüssel des Elephanten gilt als Hand. Der gewöhnliche Name des Elephanten, hastin, bedeutet geradezu: der mit einer Hand Versehene, das handbegabte Thier (hasta = die Hand).

[6] Nach Mâitr. S. 2, 1, 12.

Digitized by Google

anstössig zu sein scheint, dass er das Opfer zur Hälfte an sich selbst richtet. Es ist eben ein schamanistisches Zaubermittel auch in der Götterhand.

Sehr charakteristisch ist folgende eigenthümliche Legende: „Die Götter und die bösen Dämonen waren im Streit begriffen; sie gingen und thaten ganz dasselbe beim Opfer; was die Götter gerade thaten, das thaten auch die Dämonen; sie kamen zu keiner Unterscheidung (Auszeichnung). Da erfanden die Götter die Darbringung eines kleinen (zwerghaften) Opferthieres,[1] dies opferten sie als dem Vishnu heilig;[2] darauf gewann Vishnu diese Welten; darauf trieben die Götter die Dämonen aus diesen Welten fort; da befanden sich die Götter wohl, den Dämonen ging es schlecht.“[3]

Sehr interessant und charakteristisch ist es an dieser Stelle, dass die bösen Dämonen, die Asura's, zuerst den Göttern die Wage halten, und zwar bloss, weil sie beim Opfer immer dasselbe thun wie jene. Götter und Dämonen streiten, nicht mit Waffen, sondern — Opfer wider Opfer! Wer den anderen Theil durch wirksame Opfer überbietet, so zu sagen überopfert, der geht als Sieger aus dem Kampfe hervor. Nicht ihre höhere Göttlichkeit, nicht ihre sittlich reinere Natur verschafft schliesslich den Göttern den Vorrang, sondern die Darbringung eines bestimmten Opferthieres!

Prajâpati, der Herr der Geschöpfe, soll[4] das Vâravantîyam, einen bestimmten heiligen Gesang (eine Sâman-Art) geschaffen haben; nun erreichte er jeden Wunsch, den er irgend dabei hegen mochte, und in gleicher Weise wird demjenigen, der das Vâravantîyam singt, die Erreichung jeden Wunsches verhiessen.

Auch durch gewisse Backsteine bei der Schichtung des Feueraltars soll Prajâpati[5] erlangt haben, was er irgend wünschte. Dasselbe vermag nun auch der Opferer durch diese Backsteine zu erreichen.

Ja sogar ihre schöpferischen Thaten vollführen die Götter durch das Opfer, und es erscheint dasselbe geradezu als ein kosmogonisches Princip.

So wird z. B.[6] erzählt: Prajâpati, der Herr der Ge-

---

[1] Eigentlich: sie erfanden das kleine Opferthier (vâmana).
[2] Vishṇu erscheint in einer seiner Verkörperungen als Zwerg (vâmana).
[3] Mâitr. S. 2, 5, 3. [4] Nach Mâitr. S. 1, 6, 7. [5] Nach Mâitr. S. 3, 2, 10. [6] Mâitr. S. 1, 8, 1 und 2.

Digitized by Google

schöpfe, brachte eine Opferung dar; aus dieser entstand der Mensch. Er opferte das zweite Mal, da entstand das Ross. Er opferte das dritte Mal, da entstand das Rind. Er opferte das vierte Mal, da entstand das Schaf. Er opferte das fünfte Mal, da entstand die Ziege. Er opferte das sechste Mal, da entstand die Gerste. Das siebente Mal, da entstand der Reis. Dann opferte er das achte Mal, da entstand der Frühling. Er opferte das neunte Mal, da entstand der Sommer. Er opferte das zehnte Mal, da entstand die Regenzeit. Er opferte das elfte Mal, da entstand der Herbst. Er opferte das zwölfte Mal, da entstand der Winter. Die dreizehnte Opferung war erst dargereicht (noch nicht geopfert), da entstand daraus die kühle Jahreszeit.

Im allerhöchsten Grade mysteriös und phantastisch wird die Erschaffung der Geschöpfe durch Prajâpati an einer anderen Stelle erzählt[1]: „Prajâpati war ganz allein, da fasste er den Wunsch: Zum Opfer werdend möchte ich die Geschöpfe schaffen! Da theilte er sich selbst zum Daçahotar-Opfer;[2] er machte sich das Denken zum Löffel, das Gedachte zur Opferbutter, die Stimme (oder Rede) zur Vedi,[3] das Beabsichtigte (Ersehnte) zur Opferstreu. Nachdem er sich selbst zehnfältig getheilt und paarig geordnet, suchte er eine Opferstätte. Er erschaute als Opferstätte den dreifältigen Lebenshauch; damit schuf er die Geschöpfe." — Das ist eine so echtindische, übersinnlich-phantastisch-allegorische Geschichte, dass unser abendländisches Denken fast davor erschrickt. Der Herr der Geschöpfe will die Wesen schaffen, und nicht genug, dass er dies durch ein Opfer bewirkt, nein, er selbst bildet dieses Opfer, indem er seine Person zehnfältig theilt und allerlei abstracte Begriffe als Opfergegenstände benutzt!

Durch die Caturhotar-Liturgie sollen die Götter den Indra erzeugt haben.[4] Durch die Pañcahotar-Liturgie schufen sie das Vieh. Durch die Saptahotar-Liturgie sind die Götter in den Himmel gekommen. Und an einer anderen Stelle[5] heisst es: „Durch das Opfer sind die Götter in die Himmelswelt gelangt."

Mehr, in der That, kann man nicht verlangen! Wem

---

[1] Mâitr. S. 1, 9, 3.

[2] Daçahotar ist ein bestimmter liturgischer Abschnitt; das hier erwähnte Opfer ist mit dem betreffenden Abschnitt versehen.

[3] D. h. zu dem Vedi genannten Altar.

[4] Nach Mâitr. S. 1, 9, 5.

[5] Mâitr. S. 4, 7, 5.

Digitized by Google

eigentlich geopfert wird und was solch ein Opfer noch für einen Sinn hat, — wer will darnach fragen? Das Opfer mit seinen einzelnen Theilen, Sprüchen und Verrichtungen ist hier eben zum mächtigen Zaubermittel geworden, das in der Hand des Kundigen zu den höchsten Zwecken verhilft. Sei er Mensch oder Gott, — vom Opfer hängt er ab, und Höheres, Mächtigeres kann er nicht erringen als jene felsenfeste Kenntniss des Rituals, die auch in den kleinsten Kleinigkeiten nicht schwankt. Sie wird zur Waffe in seiner Hand, zur gewaltigen, siegreichen Waffe, der sich Alles im Himmel und auf Erden beugen muss!

Bedeutung des theologischen Wissens.

Nicht bloss die richtige Opfervollziehung, sondern schon die blosse Einsicht in diese Verhältnisse, das Wissen von alledem, was wir hier als „Theologie“ bezeichnet haben, wird mit hohem Preise gekrönt. Es ist eine stehende, unzählige Male in allen verwandten Schriftwerken wiederkehrende Formel am Schlusse irgend einer Auseinandersetzung: dies oder das erlangt, — wer solches weiss![1]

Die Legenden.

Einen nicht unwesentlichen Bestandtheil der theologischen Erörterungen des Yajurveda bilden die zahlreichen Legenden, von denen uns im Verlaufe unserer Betrachtung schon manches Beispiel entgegen getreten ist und welche oft zur Begründung bestimmter Ansichten und Behauptungen angeführt werden. Welch wunderliche Phantasmen in diesen priesterlichen Schöpfungen ihr Spiel treiben, wird Ihnen insbesondere durch die vorhin angeführten kosmogonischen Legenden deutlich geworden sein. Sehr charakteristisch sind dabei die phantastischen Allegorieen und Personificationen abstracter Begriffe, des Opfers und seiner einzelnen Theile. Wenn z. B.[2] sich die sogenannten Caturhotaras, d. i. Sprüche, welche einen bestimmten liturgischen Abschnitt bilden, als Priester zum Opfer hinsetzen, indem sie den Soma zum Hausherrn haben, die Erde als Hotar, den Himmel als Adhvaryu, Gott Tvashtar als Agnidh, Gott Mitra als Upavaktar[3]; und nun erzeugen sie durchs Opfer den Indra;

---

[1] ya evam veda.
[2] Mâitr. S. 1, 9, 4.
[3] Hotar, Adhvaryu, Agnidh und Upavaktar sind bestimmte Priester, die beim Opfer fungiren.

Digitized by Google

dann wollen sie in den Himmel gehen. Die Pañcahotâras, auch ein liturgischer Abschnitt, setzen sich als Priester hin, mit Varuṇa als Hausherrn u. s. w. u. s. w. Zum Opferplatz ersahen sie den aus dreimal neun Gliedern bestehenden Lobgesang. Diesen machten sie zur Brücke und gingen so in den Himmel ein!

Welche Phantasmen sind dies! Welch eine Vorstellung, dass bestimmte liturgische Abschnitte als Priester auftreten, Götter erzeugen, in den Himmel gehen; dass ein bestimmtes Loblied als Opferplatz und dann als Brücke zum Himmel benutzt wird u. dgl. m.

Aber es finden sich dazwischen auch schöne und sinnvolle Legenden, die es wohl werth sind, aus der Masse der übrigen hervorgehoben zu werden. So z. B. die kleine Erzählung von der Erschaffung der Nacht, welche in der Mâitrâyaṇî Saṃhitâ berichtet wird. Dort heisst es[1]: „Yama war gestorben; die Götter suchten den Yama der Yamî (d. i. seiner Gattin und Schwester) aus dem Sinne zu reden (d. h. sie über seinen Tod zu trösten). Wenn sie dieselbe fragten, dann sagte sie: Er ist ja heute (erst) gestorben! Die (Götter) sprachen: So wird sie ihn nicht vergessen! Wir wollen die Nacht schaffen! Damals war nämlich nur der Tag, nicht die Nacht. Die Götter schufen die Nacht; da entstand ein morgender Tag; darauf vergass sie ihn. Darum sagt man: Tag und Nacht lassen das Leid vergessen!"

Eine ganz sinnige Sage ist auch die folgende[2]: „die Berge waren (zu Anfang) geflügelt; sie flogen umher und setzten sich hin, wo sie irgend wollten. Die Erde aber schwankte da hin und her. Indra schnitt ihnen (den Bergen) die Flügel ab und machte dadurch die Erde fest. Die Flügel wurden zu den Gewitterwolken; darum schwimmen diese immer zum Gebirge hin."

Noch Eines muss ich zum Schluss als culturhistorisch wichtig bei diesen Legenden besonders hervorheben, das ist die Rolle, welche die Götter in denselben spielen. Es ist charakteristisch, dass dieselbe sittlich keine sehr hochstehende ist und dass die Götter meist in dem Charakter hadernder, selbstsüchtiger Brahmanen auftreten.

Von Varuṇa, der im Ṛigveda so hoch dasteht, wird hier[3]

---

[1] Mâitr. S. 1, 5, 12.
[2] Mâitr. S. 1, 10, 13. Vgl. dazu RV 2, 12, 2.
[3] Mâitr. S. 1, 10, 10.

Digitized by Google

erzählt, dass er die Geschöpfe, als sie noch schwach waren, packte, und Indra und Agni erst bringen den Bedrängten Hülfe.

Indra und Agni sollen[1] dem Prajâpati seine Geschöpfe versteckt haben, und erst als dieser sich mit einer bestimmten Opfergabe an sie wendet, geben sie sie ihm wieder heraus.

Aehnliche ganz unbegründete Willkürhandlungen werden noch oft berichtet. Aber auch Schlimmeres kommt vor. So finden wir z. B.[2] eine Legende, in der es erzählt wird, dass Agni sich als Brahmanenschüler zum Varuna begab. Er fand denselben nicht zu Hause, verging sich mit seinem Weibe und wurde dabei auf frischer That ertappt. — Dazu ist zu bemerken, dass Unkeuschheit mit der Frau des Lehrers als ganz besonders schwere Sünde gilt; und das wird in so naiver Weise von Gott Agni berichtet!

Einen kleinlich egoistischen Eindruck macht es, wenn die Götter — wie es häufig vorkommt — in irgend welche Noth gerathen, sich an einen speciellen Gott um Hülfe wenden, und dieser nun immer vorher um den Preis der Hülfeleistung feilscht. „Es werde mir was dafür zu Theil," ist dann die stetig wiederkehrende Forderung, und dann kommt die Verhandlung.

So wird z. B. erzählt,[3] dass die Götter den Soma tödten wollten, sie konnten es aber nicht, weil Vayu, der Wind, als Lebenshauch in ihm war. Nun bereden sie diesen, den Soma im Stich zu lassen. Er erwidert: „Es werde mir etwas zu Theil!" Sodann erhält er auf seinen Wunsch mehrere Gefässe, die ihm beim Opfer speciell geweiht sein sollen.

Ein anderes Mal wollen die Götter den Vṛitra tödten,[4] und Mitra soll es ausführen. Dieser weigert sich, da es seiner Natur widerspreche.[5] Sie sagen ihm: „Tödte dennoch!" Er sprach: „Es werde mir etwas zu Theil!" „Wähle!" sprachen sie; und nun giebt er seine Forderung an, die in einer bestimmten Opferspende besteht.

Dann wieder wird erzählt,[6] dass Götter und Asuren im Kampfe begriffen waren. Da baten die Götter den Indra, ihnen zum Siege zu verhelfen. Er sprach: „Es werde mir etwas zu Theil!" Und dann macht er seine Bedingungen.

Sehr charakteristisch ist folgende Legende[7]: „Shanda und

[1] Nach Mâitr. S. 2, 1, 1. [2] Mâitr. S. 1, 6, 12. [3] Maitr. S. 4, 5, 8. [4] Maitr. S. 4, 5, 8. [5] Mitra heisst nämlich „Freund". [6] Maitr. S. 3, 4, 1. [7] Mâitr. S. 4, 6, 3.

Digitized by Google

Marka waren die beiden Oberpriester der Asuren; die Götter konnten diese (die Asuren) nicht tödten, denn sie waren mit Priestern versehen. Da geboten die Götter den Beiden: „Kommt herbei zu uns!“ Die Beiden sprachen: „Es werde uns etwas zu Theil!“ „Wählet!“ sprachen sie. Die Beiden wählten den lautern und den mit Mehl gemischten Soma. Die Götter dachten: „Wenn wir diese beiden Soma's als asurische[1] opfern werden, dann werden danach die Asuren gedeihen; wenn wir sie nicht opfern werden, dann werden sie nicht gedeihen.“ Da trieben sie die Beiden weg und opferten dem Indra u. s. w. — Die Erzählung ist merkwürdig genug! Götter und Asuren stehen sich gerade so wie der Mensch und sein Gegner gegenüber, beide opfern und haben Priester. Die Götter wollen ihre Gegner vernichten. Wie sie das der feindlichen Priester wegen nicht können, suchen sie die letzteren abspenstig zu machen u. s. w.[2]

Das brahmanisch-schamanistische Operiren mit den Opferwerken und Sprüchen wird den Göttern in unzähligen Geschichten nachgesagt.

Es heisst z. B.,[3] dass der Regen und die Speise von den Göttern fortgingen; da vertrocknete Alles. Die Götter baten Prajapati um Hülfe; dieser liess sie mit der Opferung Kariri opfern und verschaffte ihnen dadurch Regen und Speise wieder. — Ein anderes Mal[4] bewirkt er dasselbe durch bestimmte Backsteine. Indra verliert einmal[5] die Kraft und durch Erfindung eines bestimmten Sâman oder heiligen Gesanges erlangt er dieselbe wieder. — Die Asuren schicken[6] den Hunger zu den Göttern; diese werden ihn aber wieder los, indem sie einen bestimmten Opferbrei kochen.

Merkwürdig ist auch folgende Legende.[7] Götter und Asuren waren im Streit begriffen. Die Gayatri stand mit aller Speise zwischen beiden Parteien. Wohin diese sich wenden würde, derjenigen Partei sollte es gut gehen. Beide Parteien suchen sie nun für sich zu gewinnen. Die Götter sprechen den Spruch: „Du bist die Kraft, du bist die Macht, du bist die

---

[1] Asurisch wären sie, wenn sie dem Shaṇḍa und Marka geweiht wären.

[2] Ich erinnere auch an die früher angeführte Legende wie die Götter, nachdem sie den Himmel erlangt, durch eine Verschlingung der Metra allen Anderen den Weg zum Himmel abzuschneiden suchten.

[3] Maitr. S. 2, 4, 8. [4] Maitr. S. 3, 3, 1. [5] Maitr. S. 4, 4, 9. [6] Mâitr. S. 1, 10, 15. [7] Mâitr. S. 2, 1, 11.

Stärke, du bist der Glanz, du bist der Götter Sitz genannt.“ Und durch diese Sprüche gewinnen sie sie wirklich.

Wir sehen in all diesen und vielen anderen Beispielen die Götter ganz wie Brahmanen mit Opfern und Sprüchen handtieren, wobei man zugleich an ihre Motive und Handlungen keinen allzuhohen sittlichen Maassstab anlegen darf. An diesem merkwürdigen Beispiele bewahrheitet sich auf das Schlagendste der oft ausgesprochene Satz, dass der Mensch sich seine Götter nach dem eigenen Bilde schafft oder doch umgestaltet. Schufen sich die kriegs- und eroberungslustigen Inder des Ṛigveda ihren starken und streitbaren Gott Indra, rüsteten sie ihn aus mit Panzer und Helm und der Donnerkeule und liessen ihn fort und fort mit starker Hand die feindlichen Dämonen besiegen, so gaben die Brahmanen des Yajurveda ihren alten Göttern statt dessen Opferlöffel, Butter, Backsteine und heilige Streu in die Hand, und lehrten sie wirksame Sprüche und heilige Gesänge. Und die Götter — wurden zu Priestern!

Die Priester ihrerseits aber wurden zu Göttern! — Wie das geschah, werden wir in der nächsten Vorlesung, der letzten, in der wir uns noch mit der Periode des Yajurveda beschäftigen, näher kennen lernen.

Digitized by Google

Elfte Vorlesung.

Charakteristik der Priesterschaft zur Zeit des Yajurveda. Göttlichkeit der Brahmanen. Verhältniss des Priesters zum Yajamâna. Verhältniss der einzelnen Stände zu einander. Nahe Verbindung des Priester- und Ritterstandes. Stellung der Frauen. Sexuelle Verhältnisse. Materielle Vortheile der Priester vom Opfer.

Wir haben am Schluss unserer letzten Vorlesung die merkwürdige Beobachtung gemacht, dass die Götter in der Periode des Yajurveda ganz den Charakter und das Ansehen von opfernden Brahmanen angenommen haben, ganz in derselben Weise wie diese denken, schliessen und sich benehmen. Fassen wir nun aber die Brahmanen selbst in's Auge, untersuchen wir etwas näher, welchen Charakter dieser Stand zu dieser Zeit an sich trägt, so gewahren wir zu unserer Verwunderung, dass die Brahmanen ihrerseits sich zum Range von Göttern emporgehoben haben. Es ist dies in der That nicht etwa eine übertreibende Redensart von meiner Seite, sondern das Gesagte ist durchaus im wörtlichen Verstande zu nehmen. So unglaublich es klingen mag, es ist dennoch wahr, der geistliche Hochmuth, die Ueberhebung des Priesterstandes, welcher sich in dem sicheren Besitze des allmächtigen, Natur-, Menschen- und Götterwelt lenkenden Opfers wusste, ist in dieser Zeit so hoch gestiegen, dass uns an mehreren Stellen des Yajurveda unverhüllt und dreist die anmassende Behauptung entgegen tritt, die Brahmanen seien selbst Götter und als eine besondere Klasse neben die anderen Götter zu stellen. So heisst es z. B.[1]: „Zweierlei Arten von Göttern besuchen das Haus des Opferherrn; die Einen trinken den Soma, die Anderen trinken den Soma nicht; die Einen essen das Geopferte, die Anderen essen das Geopferte nicht. Die Einen sind die Brahmanen; die hat Derjenige zur Gottheit, der noch nicht geopfert hat; sie herr-

---

[1] Mâitr. S. 1, 4, 6.

schen über seine Nachkommenschaft und sein Vieh. Wenn sie unbefriedigt sind, dann gehen sie fort und nehmen ihm Saft und Kraft mit. Diese (Gottheit) befriedigt man, wenn man den Anvâhârya-Brei bereitet; die anderen Götter werden durch die Opferungen befriedigt."

An einer Stelle des Kâṭhakam (8, 13) werden die Brahmanen „verehrungswürdige Götter"[1] genannt. In der Tâittirîya-Saṃhitâ heisst es: „Die Brahmanen sind leibhaftige Götter."[2]

Dass es zweierlei Arten von Göttern giebt, die eigentlichen alten Götter und die Brahmanen, wird dann später in den Brâhmaṇa's noch mehrfach wiederholt.[3]

Es liegt mehr als gewöhnlicher geistlicher Hochmuth in diesen maasslos überhebenden Aeusserungen, welche in den priesterlichen Schriften so naiv ausgesprochen werden; hier wird das Heilige der Gottheit selbst verletzt, indem der Priester für sich selbst göttlichen Rang beansprucht.

Diese Anschauung von der Göttlichkeit der Brahmanen wird auch in späteren Zeiten beibehalten, ja gesteigert. Das Gesetzbuch des Manu[4] sagt: „Der Brahmane, er mag ungelehrt oder gelehrt sein, ist eine grosse Gottheit, wie auch das Feuer, es mag zu den Altären hingetragen sein oder nicht, eine grosse Gottheit ist."

Ja es kann uns nicht Wunder nehmen, wenn im Verlaufe der Entwickelung der Brahmane sich sogar über die Götter erhebt und wir schliesslich ähnlichen Sätzen begegnen wie z. B.: „Ein Brahmane ist schon durch seine Geburt selbst für die Götter eine Gottheit!"[5] Oder: „Auf die Brahmanen stützen sich die Welten und Götter immerdar;"[6] „Auf alle Weise müssen die Brahmanen geehrt werden, denn sie sind die höchste Gottheit."[7]

---

[1] îḍyâ devâḥ.

[2] ete vâi devâḥ pratyaksham yad brâhmaṇâḥ (TS 1, 7, 3, 1).

[3] So z. B. Çatapatha Brâhmaṇa 2, 2, 2, 6: Zweierlei Götter giebt es; die Götter sind Götter (schlechthin); aber die gelehrten und kundigen Brahmanen sind Menschengötter. Zwiefältig ist ihnen das Opfer zugetheilt: die Opferspenden gehören den Göttern, die Dakshinâ [d. i. der Opferlohn) den Menschengöttern, den gelehrten, kundigen Brahmanen. Durch die Opferspenden befriedigt man die Götter, durch die Dakshinâ die Menschengötter, die gelehrten, kundigen Brahmanen." — Vgl. übrigens die unten angeführte Stelle des Manu, wo die Forderung der Gelehrsamkeit ausdrücklich aufgegeben ist. — S. Weber, Ind. Stud. X. p. 35. 36.

[4] Manu 9, 317 (Böhtlingk, Ind. Sprüche 3625).

[5] Manu 11, 84 brâhmaṇaḥ sambhavenâiva devânâm api dâivatam.

[6] Manu 9, 316. [7] Manu 9, 319.

Digitized by Google

Die Consequenzen der oben erwähnten, schon im Yajurveda hervortretenden Anschauung von der Stellung der Brahmanen können wir nicht minder am Buddhismus beobachten, wenn derselbe auch sonst in vieler Hinsicht dem Brahmanenthum feindlich gegenüber tritt. Wenn z. B. in der buddhistischen Legende die höchsten Götter dem Gâutama Buddha gegenüber eine ganz untergeordnete Stellung einnehmen, ihm huldigen, ihn anflehen u. s. w., so ist hier eben der Mensch auf der höchsten Stufe geistlicher Entwickelung weit über die Götter emporgehoben. Und nicht nur Buddha, sondern jeder buddhistische Arhant oder Mönch des höchsten Grades steht weit über den Göttern, verdient von den Göttern angebetet, verehrt und gegrüsst zu werden.[1] Ganz im Einklang damit steht es auch, wenn in späterer Zeit beim buddhistischen Gottesdienst die Götter aufgefordert werden, herbeizukommen und sich durch das Anhören der Predigt belehren und bekehren zu lassen.[2] Der Buddha steht über den Göttern, und seine Weisheit ist eine höhere als die der Götter.

Man wird den organischen Zusammenhang dieser später erscheinenden Anschauungen mit dem, was der Yajurveda lehrt, gewiss nicht verkennen können.

Verhältniss des Priesters zum Yajamâna.

Ein besonders eigenthümliches Streiflicht fällt auf die Gesinnung und Handlungsweise der Brahmanen durch eine Reihe von Stellen, welche sich auf das Verhältniss des Priesters zum Opferherrn, dem sogenannten Yajamâna, beziehen, d. h. zu demjenigen Manne, in dessen Dienst und auf dessen Kosten der Priester die heilige Handlung verrichtet. Wir finden nämlich in den heiligen Schriften selbst in zahlreichen Fällen mit erstaunlicher Naivität die Regeln dafür auseinandergesetzt, wie der Priester beim Opfer verfahren solle, jenachdem er wünscht, dass es dem Opferherrn gut oder aber schlecht gehe. Der Priester fühlt sich also nicht gebunden, das Opfer richtig und gewissenhaft auszuführen, wie es den Göttern wohlgefällt, sondern das thut er bloss, wenn es ihm beliebt, und er droht damit, dass er es auch anders machen könne, zum grossen

---

[1] S. Koeppen, Religion des Buddha, Bd. I p. 123.

[2] So noch jetzt auf Ceylon, s. Koeppen, Religion des Buddha. Bd. I p. 123.

Digitized by Google

Nachtheil des Opferveranstalters. Mehr als ein specielles Ungemach lehrt man den Priester durch eine geringfügige Modification bei der Vollziehung des Opfers seinem Opferherrn zuzufügen, „wenn es ihm so gefällt.“[1]

Glück und Unglück des Opferherrn liegt in der Hand des opferkundigen Priesters; von dessen Laune und Willkür hängt das Schicksal seines Yajamâna ab. Daraus folgt, dass Letzterem Alles daran liegen muss, sich den Priester geneigt zu machen und durch möglichst reiche Geschenke sein Wohlwollen zu gewinnen.

Die Opferherren sind es, von deren Freigebigkeit die dienstthuenden Priester leben, von ihnen erhalten sie Essen, Kleider und Geschenke; dessenungeachtet üben sie, „wenn es ihnen so gefällt“, den schwärzesten Verrath an diesen ihren Brodherren.

In der That, es lässt sich kaum eine schmählichere Art des Betruges und der hinterlistigen Bosheit denken: Bei einer heiligen Opferhandlung, für welche er zudem von dem betreffenden Opferherrn besoldet wird, fügt der Priester diesem unvermerkt den grössten Schaden zu, während er doch die Miene annimmt, als führe er das Opfer zu Heil und Frommen seines Yajamâna aus. Und ein solches Verfahren wird in den heiligen, für offenbart geltenden Büchern ganz direct gelehrt und an die Hand gegeben. Ganz kühl werden diese Regeln und Handgriffe in den Yajurveden dargelegt, als wenn sich das so ganz von selbst verstünde!

So lesen wir z. B.[2]: „Wenn er (der Priester) wünscht: Es möge ihm (dem Opferherrn) weiterhin immer schlechter und schlechter gehen, dann möge er für ihn die Opfergaben einzeln (getrennt) darbringen; so hat er ihn getrennt (d. h. vom Opfer und dessen Vortheilen), dadurch geht es Jenem weiterhin immer schlechter und schlechter. Wenn er aber von Einem wünscht: Es möge ihm nicht besser und nicht schlechter gehen, für den möge er alle Opfergaben mit einem Male darbringen; so hemmt er ihn (hält ihn fest), dadurch geht es Jenem weder besser noch schlechter. Wenn er aber von Einem wünscht: Es möge ihm weiterhin immer besser und trefflicher gehen, dann möge er für den erst dem Agni Pavamâna opfern, sodann dem (Agni) Pâvaka und Çuci zwei weitere Opfergaben auf derselben Opferstreu darbringen; so hat er ihn emporgebracht, dadurch geht es Jenem weiterhin immer besser und besser.“

[1] yadi kâmayeta.
[2] Maitr. S. 1, 6, 8.

Digitized by Google

Wenn der Priester z. B. will, dass der Yajamâna reich an Vieh werde, dann soll er ihm die Thierhäupter beim Opfer so legen, dass sie alle nach der Mitte hingewandt sind.

Wenn er dagegen Einem wünscht: Er möge ohne Vieh sein! Dann soll er ihm die Thierhäupter so legen, dass sie nach verschiedenen Richtungen auseinander streben; dann geht Jenem das Vieh nach verschiedenen Richtungen auseinander, und er wird zu Einem, der ohne Vieh ist.[1]

Wenn er Einem wünscht: Er soll taub werden! Dann möge er für den mit einem Mal alle (Opfergaben), auf einen Sturz opfern; dann vermengt er ihm die Lebensgeister und Jener wird taub.[2]

Will er, dass seinem Opferherrn ein böser Gegner geboren werde, so kann er ihm denselben durch besondere Art des Opferns an seiner eigenen Opferstätte erzeugen.[3]

Wünscht der Priester, dass es dem Gegner seines Opferherrn gut gehe und dass dieser den Opferherrn verdränge, so wird ihm auch dafür der Modus des Opferns gelehrt.[4] Von der richtigen Ordnung hängt beim Opfer Alles ab; diese kann der Priester, wenn er will, stören und auf solche Weise Unheil bewirken. So heisst es z. B. von einer Ceremonie, bei welcher ein Ross und ein Esel verwandt werden[5]: „Das Ross führt man voran, den Esel hinterdrein, um Verwirrung zu vermeiden; — — wenn er (der Priester) wünscht: Es möge Verwirrung sein! Dann führe er den Esel voran, das Ross hinterdrein. Dadurch hat schon Vipûjana Sâurâki Verwirrung bewirkt; so bewirkt er Verwirrung." — Man beruft sich also noch auf die Autorität eines Priesters der früheren Zeit, der bereits seinem Yajamâna diesen Streich gespielt habe. In der That, kein sehr rühmliches Andenken, das seine Glaubensbrüder hier dem Vipûjana Sâurâki gestiftet haben!

Hunger kann der Priester bewirken, Regen kommen oder ausbleiben lassen, Saft und Kraft dem Opferherrn verleihen oder entziehen. So heisst es z. B. bei der Zurichtung des Opferpfostens, an welchen das zu tödtende Thier gebunden wird[6]: „Wenn er (d. h. der Priester) wünscht: Sie mögen den Hunger kennen lernen! Dann errichte er den Opferpfosten ohne Strick; dann lernen sie den Hunger kennen. Wenn er wünscht: Parjanya möge regnen, mit Saft und Kraft möchte ich den Yajamâna begaben, — dann möge er den oberen

[1] Mâitr. S. 3, 2, 7. [2] Mâitr. S. 3, 1, 9 a. A. [3] S. z. B. Mâitr. S. 3, 1, 9. [4] Mâitr. S. 4, 7, 9. [5] Mâitr. S. 3, 1, 3. [6] Mâitr. S. 3, 9, 4.

Digitized by Google

Strick,[1] nachdem er ihn herumgeschlungen, heraufschieben; so schiebt er ihn zum Regen hin und begabt den Yajamâna mit Saft und Kraft. Wenn er wünscht: Parjanya möge nicht regnen, ich möchte dem Yajamâna Saft und Kraft rauben, — dann möge er den unteren (Strick), nachdem er ihn herumgeschlungen, herunterschieben; so schiebt er ihn sammt dem Regen (weg) und raubt dem Yajamâna Saft und Kraft."

Will er Einen des Glanzes, der Gottheiten und der Kraft berauben; will er, dass Einem sein Opfer vom Verderben ergriffen werde, oder wünscht er, dass Einem die Nachkommenschaft missrathe, so findet er dafür das geeignete Verfahren an bestimmten Stellen angegeben.[2] — Endlich ist mehr als eine Anweisung für den Prieser sogar direct gegen das Leben des Opferherrn gerichtet. So heisst es z. B.[3]: „Er (der Priester) möge den Fettstrahl so giessen, dass er gerade und aufrecht ist (d. h. ein gerader Strahl von oben nach unten). Der Fettstrahl ist der Lebenshauch; so geht alle Lebenskraft in den Yajamâna ein. Wenn er Einen hasst, dann möge er für den, wenn er giesst, (den Strahl) zerreissen, so dass derselbe verstümmelt ist; so reisst er ihm den Lebenshauch entzwei und Jener geht jählings zu Grunde."[4]

Kurzum es ist eine ganze Serie von Unglücksfällen und Leiden aller Art, für welche die heiligen Bücher selbst dem Priester das Verfahren an die Hand geben, wie er sie dem Opferherrn zufügen könne. Dem wird in der Regel das Glück gegenübergestellt, welches der Priester schaffen kann, wenn er Einem wohlwill.

So bleibt dem Opferherrn denn keine Wahl! Will er nicht in sein Verderben rennen, so muss er Alles dazu thun, um sich mit den Brahmanen gut zu stellen. Wehe dem, der den Priester erzürnt und so zu Einem wird, den er hasst.[5] Bald droht ihm dann Ungemach im Allgemeinen, bald Taubheit, bald Verlust seines Viehstandes; ein schlimmer Gegner wird ihm geschaffen, der vorhandene in seinen Unternehmungen unterstützt; Hunger und Dürre kommen über ihn, Saft und Kraft geht ihm aus; sein Opfer wird dem Verderben geweiht, seine Kinder missrathen, bis ihm endlich gar die Lebensgeister

---

[1] Am Opferpfosten befinden sich zwei Stricke; einer derselben dient zur Fesselung des Opferthiers.

[2] Tâitt. S. 6, 3, 4, 4 und 5; Tâitt. S. 6, 6, 5, 4.

[3] Mâitr. S. 4, 1, 14.

[4] Aehnliches Mâitr. S. 3, 6, 3 und 4, 8, 4.

[5] yam dvishyât, eine viel gebrauchte Bezeichnung.

Digitized by Google

zerrissen werden, so dass er elend umkommen muss. Aus alledem klingt immer das eine drohende Mahnwort entgegen: Hütet euch, es mit den Priestern zu verderben!

Man kann die hierarchischen Verirrungen, die durch tausend versteckte Ränke gefährliche Willkürherrschaft kaum deutlicher illustriren, als es die indischen Priester in ihren heiligen Büchern selbst gethan haben.

Wegen derartiger, öfters geübter Verrätherei beim Opfer wurde die sogenannte Tânûnaptra-Ceremonie eingeführt, deren wesentlicher Inhalt darin besteht, dass Priester und Opferer sich gegenseitig einen heiligen Eid schwören, einander nicht durch absichtliche Fehler bei der Opfervollziehung zu schaden.[1]

Verhältniss der einzelnen Stände zu einander.

Die Yajurveden sind die ältesten Schriften, in welchen uns das indische Volk bereits durchweg ständisch gegliedert entgegen tritt, und zwar in der bekannten Viertheilung: 1) Brâhmaṇa; 2) Râjanya (ein Fürstlicher oder ein Königischer) oder Kshatriya (ein Herrschender, Adliger); 3) Vâiçya; 4) Çûdra; d. i. also 1) Priester; 2) Ritter oder Krieger; 3) Volk; 4) nichtarische Bevölkerung.

Hierbei sind genau genommen nur die beiden ersten, Brâhmana und Râjanya, wirklich Stände im eigentlichen Sinne des Wortes.[2] Der Name Vâiçya ist ein Gesammtname für das ganze arisch-indische Volk, soweit es nicht Priester oder Ritter waren, sondern Leute, welche irgend welchen anderen Berufszweigen oblagen, während unter dem Worte Çûdra alle die vielen nichtarischen, oder doch nicht rein arischen Elemente begriffen werden, die doch auch nicht eigentlich einen Stand bildeten.

Ich habe hier absichtlich die Bezeichnung Stände und nicht Kasten gebraucht, denn die Gerechtigkeit erfordert es, ausdrücklich hervorzuheben, dass von dem schroffen und unbarmherzigen Kastenwesen, wie es im indischen Mittelalter er-

---

[1] S. M. Haug, Ait. Brâhmaṇa, Bd. II p. 53.

[2] Diese beiden obersten Stände werden auch mit den neutralen Namen: Brahman und Kshatram bezeichnet; Brahman eigentlich Gebet, dann Inbegriff der Gebets-, Opfer- und Priesterheiligkeit, endlich geradezu der Priesterstand; Kshatram eigentlich die Herrschaft, Obergewalt, Macht, dann der fürstliche Stand, Bezeichnung der zweiten, adligen oder ritterlichen Kaste.

Digitized by Google

scheint, hier in der Periode des Yajurveda noch nichts zu spüren ist. Wir können hier in der That bloss von einer ständischen Ordnung des Volkes reden, die uns bei der allmählichen Consolidirung der staatlichen und socialen Verhältnisse, nachdem die Inder sich einmal im Gangesthale fest angesiedelt hatten, durchaus natürlich erscheinen muss.

Es war natürlich, wenn die alten Priester- und Sängerfamilien, unter denen vornehmlich die Kunde der Lieder und Opfer gepflegt wurde, z. B. die Vasishtha's, Kuçika's, Atri's, Gautama's u. dgl. m. sich als ein geistlicher Adel dem übrigen Volke gegenüber mehr und mehr bewusst wurden und sich von demselben absonderten. Es war ebenso natürlich, wenn die zahlreichen kleinen Fürstenfamilien mit ihrem ritterlichen Anhang sich als ein besonderer Stand, als ein ritterlicher Adel zusammenschlossen. Die übrigen arischen Inder hiessen wie früher „das Volk“ (viç), und der Einzelne dazu Gehörige ein „Volksgenosse“ oder Vâiçya. Dass man endlich die dunkle, nichtarische Bevölkerung, soweit sie sich dem arisch-indischen Staatsverbande eingefügt, resp. untergeordnet hatte, als eine besondere Menschenklasse von den Ariern unterschied, muss uns fast als selbstverständlich erscheinen.[1] Von den unübersteiglichen Schranken zwischen diesen Ständen, sowie insbesondere von der Verworfenheit der untersten Schichten der Bevölkerung ist im Yajurveda nirgends die Rede.

Wir werden es durchaus natürlich finden, dass bei manchen gottesdienstlichen Verrichtungen die Bestimmungen für die einzelnen Stände von einander abweichen. So wenn z. B. die Zeit für die Anlegung des heiligen Feuers bei den einzelnen Ständen eine verschiedene sein soll; für den Brahmanen ist es das Frühjahr, für den Adligen oder den Krieger der Sommer, für den Vâicya der Herbst oder die Regenzeit.[2] Auch die dabei zu sprechenden Formeln sind etwas abweichend von einander, schon darum, weil die speciellen Schutzgottheiten der einzelnen Stände andere sind. Der Brahmane hat das Vorrecht deren besonders viele zu besitzen. Meist wird Brihaspati oder Brahmanaspati als Gottheit des Brahmanen genannt;[3] gelegent-

[1] Es ist diese Scheidung der dunklen Ureinwohner von den hellen Ariern sogar wahrscheinlich der Ausgangspunkt für die Kasteneintheilung überhaupt gewesen. Darauf deutet — wie schon öfters bemerkt worden ist — das Sanskritwort für Kaste, Varna, was eigentlich „Farbe“ bedeutet.

[2] S. Mâitr. S. 1, 6, 9; Çat. Br. 2, 1, 3, 5.

[3] Vgl. Mâitr. S. 2, 2, 3; 2, 5, 7 und 8; 4, 4, 9; 4, 7, 8.

lich auch Mitra,[1] oder Mitra-Varuṇa.[2] Nach einer Stelle hat der Brahmane fünf Schutzgottheiten: Agni, Soma, Savitar, Bṛihaspati und Sarasvatî, und es heisst dazu: „Darum suchen die anderen Menschen beim Brahmanen Hülfe, denn dieser hat am meisten Gottheiten.“[3] Die specielle Gottheit des Ritters oder Kriegers ist Indra, gelegentlich auch Indra-Varuṇa oder Varuṇa.[4] Der Vâiçya hat zur Schutzgottheit die Maruts;[5] gelegentlich auch Agni-Varuṇa,[6] die Viçve Devâḥ oder Allgötter,[7] oder auch Varuṇa.[8] Man sieht, dass die Scheidung keine scharfe ist.

Auch die vorgeschriebenen Opfergaben sind bisweilen für die einzelnen Stände verschiedene;[9] desgleichen die sogenannte Dakshiṇâ oder der Opferlohn, den der Priester zu erhalten hat;[10] ebenso die Fastenspeise.[11]

Wiederholt wird es ausgesprochen, dass der Brahmane an der Spitze aller Stände, ja aller Geschöpfe überhaupt stehe, dem Râjanya aber ist der Vâiçya untergeordnet.[12] Dem Ritterstande wird, wenn er den Brahmanen den Vorrang giebt, verheissen, dass ihm das Volk (die Viç, die Vâiçya's) folgen werde.[13] Wir sehen also, dass sich die Brahmanen in der That die Superiorität anmassen,[14] dieselbe scheint aber — soweit wir nach dem Yajurveda urtheilen können — noch keineswegs eine drückende gewesen zu sein.

Bei allen vorhin erwähnten Bestimmungen war von dem Çûdra gar nicht die Rede. Das kann uns nicht Wunder nehmen, denn die nichtarische Bevölkerung bekannte sich wohl gar nicht zum Glauben an die arischen Götter, oder doch nur in Ausnahmefällen; oder sie wurde dessen auch nicht werth erachtet. Es wird ausdrücklich gesagt, dass der Çûdra des Opfers unfähig sei.[15] Er ist dessen nicht werth; die historische Erklärung dafür liegt aber offenbar in dem Umstande, dass er einer anderen und andersgläubigen, nur mit Gewalt unterworfenen Raçe angehörte und darum naturgemäss an dem Opfer der Arier keinen Antheil haben konnte.

---

[1] cf. Mâitr. S. 4, 5, 8; Kâṭh. 12, 1. [2] cf. Mâitr. S. 2, 3, 1. [3] Mâitr. S. 4, 5, 8. [4] cf. Mâitr. S. 2, 3, 1; 4, 5, 8. [5] cf. Mâitr. S. 2, 2, 3; 2, 5, 7 u. 8; 4, 7, 8. [6] Mâitr. S. 2, 3, 1. [7] Mâitr. S. 4, 4, 9. [8] Kâṭh. 12, 1. [9] cf. Mâitr. S. 2, 5, 7. [10] Vgl. Mâitr. S. 2, 6, 5. [11] cf. Tâitt. S. 6, 2, 5, 2 und 3; Tâitt. Âr. 2, 8, 8; Ind. Stud. X, p. 25. [12] cf. Mâitr. S. 4, 7, 8. [13] cf. Kâṭh. 29, 10.

[14] Dies tritt auch darin hervor, dass bei der Besprechung der Stände fast immer die Reihenfolge beobachtet wird: Brâhmaṇa, Râjanya, Vâiçya.

[15] cf. z. B. Tâitt. S. 7, 1, 1, 6.

Digitized by Google

Den Gegensatz des Çûdra gegenüber jenen drei arischen Ständen kennzeichnet auch das wiederholt vorkommende Compositum Çûdrâryâu, d. h. Çûdra und Arier.[1] Dieser Gegensatz wird in symbolischer Weise dargestellt in dem merkwürdigen Kampfe, welcher an dem vorletzten Tage (Mahâvrata) der sogenannten Gavâmayana-Feier, also bei einem Opfer, von einem Çûdra und einem Arier ausgeführt wurde. Sie zerren an einem runden weissen Stück Leder, welches die Sonne vorstellt, um die sich Götter und Dämonen streiten. Zuletzt muss natürlich der Arier als Vertreter der Götter siegen.[2]

Wir können es den arischen Indern nicht verdenken, wenn sie z. B. die Bestimmung treffen, dass die Kuh beim Agnihotra-Opfer nicht von einem Çûdra gemelkt werden dürfe;[3] oder wenn es heisst, der Melkkübel beim Opfer, die sogenannte Sthâlî, solle von einem Arier (und nicht von einem Çûdra) verfertigt sein.[4] Das Alles sind gerade keine für den Çûdra drückenden Bestimmungen, wenn auch gewiss aus denselben hervorgeht, dass er nicht für voll gerechnet, nicht als rein angesehen wird.[5]

Wir finden im Yajurveda das Gebet[6]: „Schaff uns Glanz bei den Brahmanen, erhalte den Glanz bei den Rittern (oder Adligen), Glanz bei den Vâiçya's und Çûdra's, spende mir Glanz über Glanz!" Hier ist es doch bemerkenswerth, dass auch der Çûdra mit zu Denjenigen gehört, unter denen der Betende Glanz zu erhalten wünscht; der Çûdra steht nicht so tief, dass ihm nicht auch d a r a n etwas läge. Aehnliches findet sich im Atharvaveda an mehreren Stellen; so z. B.: Mach mich lieb bei den Göttern (d. h. den Brahmanen), mach mich lieb bei den Râjanya's, beim Çûdra und beim Arier.[7] Im Yajurveda

---

[1] Vgl. Mâitr. S. 2, 8, 6. [2] Vgl. Kâṭh. 34, 5; Tâitt. S. 7, 5, 9, 3; Ind. Stud. X, p. 4 u. 5. [3] Vgl. Mâitr. S. 4, 1, 3. [4] Mâitr. S. 1, 8, 3.

[5] In den Brâhmaṇa's finden wir noch einige weitere Beschränkungen. Z. B. darf der zum Opfer Geweihte (der sogenannte Dîkshita) nicht mit einem Çûdra reden, sondern muss das, was er ihm zu sagen hat, durch einen Dritten sagen lassen, weil die Götter nur mit dem Brâhmaṇa, Râjanya und Vâiçya reden, nicht aber mit einem Çûdra (Çat. Br. 3, 1, 1, 10). — Auch dürfen nur ein Brâhmaṇa, Râjanya und Vâiçya den verhüllten Schuppen (Çâlâ oder Vimitam) auf dem Opferplatz betreten, da nur diese opferrein (yajñiyâḥ) sind (s. Çat. Br. 3, 1, 1, 9). — Beim sogenannten Menschenopfer (Purushamedha) wird ein Brahmane dem Brahman, ein Krieger dem Kshatram, ein Vâiçya den Winden, ein Çûdra der Büssung (tapas) geweiht (s. VS 30, 5; Çat. Br. 13, 6, 2, 10).

[6] Mâitr. S. 3, 4, 8. Fast ebenso TS 5, 7, 6, 4; Kâṭh. 40, 13; VS 18, 48.

[7] AV 19, 62, 1. Vgl. auch AV 19, 32, 8.

Digitized by Google

finden wir die Bestimmung, dass man bei einer besonderen Gelegenheit einen Stier nehmen solle aus der Heerde eines Vâiçya oder eines begüterten Çûdra, die so neben einander genannt werden, dass die Stellung des Çûdra als keine ganz schlechte gedacht werden kann.[1] Wir finden auch in einem Gebete[2] die Worte: Was wir gegen einen Çûdra, was gegen einen Arier für eine Sünde begangen haben, — u. s. w.

Dies Alles lehrt uns, dass zur Zeit des Yajurveda die ständische Gliederung, speciell jene Viertheilung, zwar schon eingetreten, aber noch nicht zu dem drückenden Kastensystem der späteren Zeit verhärtet ist. Den gefährlichen Keim dazu haben wir aber freilich bereits früher kennen gelernt, — er liegt in dem wachsenden Hochmuth und der Herrschsucht des brahmanischen Standes.

Zum Schluss dieser Betrachtung ist es der Mühe wohl werth, einen Punkt noch näher zu beleuchten, nämlich das Verhältniss der Priester zu den Rittern, zum kriegerisch-adligen Stande. Der Grundgedanke für dieses Verhältniss wird wiederholt deutlich ausgesprochen: Priester und Krieger müssen fest zusammenhalten und sich gegenseitig unterstützen; vereint stehen sie fest und unüberwindlich da.

So wird z. B. an einer Stelle ein bestimmter Spruch[3] gelehrt und dazu heisst es: „Mit diesen Worten kräftigt er so das Kriegerthum (den ritterlichen Adel) durch das Priesterthum und das Priesterthum durch das Kriegerthum; so hat er dann das Priesterthum und das Kriegerthum mit einander vereinigt. In Bezug darauf ist folgender Vers gesagt: Vereinigt gerathen Priesterthum und Kriegerthum (Ritterthum, Adel) nicht ins Schwanken![4] Das Priesterthum fördert das Kriegerthum (oder die Herrschaft) des Kshatriya,[5] das Kriegerthum fördert das Priesterthum des Brahmanen,[6] wenn sie verbunden ihre Thaten ausführen.“[7]

Verschiedene Verrichtungen beim Opfer zielen direct darauf hin, das Priesterthum und den ritterlichen Adel (das brahman

---

[1] Mâitr. S. 4, 2, 6. Vgl. auch Mâitr. S. 4, 2, 10 a. E.
[2] VS 20, 17; Kâṭh. 38, 5.
[3] sa͜ çitam me brahma sa͜ çita͜ vîryam balam, d. i. angefeuert (gekräftigt) ist mir das Priesterthum, angefeuert (gekräftigt) Stärke und Kraft (Mâitr. S. 3, 1, 9).
[4] brahma kshatra͜ sayujâ na vyathete.
[5] kshatram kshatriyasya.
[6] brahma brâhmaṇasya.
[7] Fast ganz dasselbe auch Mâitr. S. 2. 7, 7.

und das kshatram) zu vereinigen. So soll z. B. ein Priester, der gerne die Würde eines Purohita[1] erlangen möchte, ein Muss an Brihaspati opfern. Gelingt es aber auf diese Art nicht, dann soll er dem Indra und Brihaspati opfern; dann hat er Kriegerthum und Priesterthum vereinigt, und man macht ihn alsbald zum Purohita.[2] — An einer anderen Stelle[3] wird verhiessen: „Wenn man mit dem Opferspruch zugleich (die Opfergabe) darbringt, dann vereinigt man so das Kriegerthum mit dem Priesterthum."

Insbesondere wird es dem Herrscher, der nicht ganz sicher steht, empfohlen, durch bestimmte Opfergaben dafür zu sorgen, dass Priesterthum und ritterlicher Adel sich vereinige. Es heisst[4]: „Wessen Herrschaft einigermassen schwankend ist, den möge man mit dieser an Mitra und Bṛihaspati gerichteten Opferung opfern lassen; Mitra ist das Kriegerthum (od. Ritterthum), Brihaspati das Priesterthum; so lässt er das Kriegerthum auf dem Priesterthum festen Fuss fassen, damit Festigkeit und kein Schwanken da sei."[5]

Diese Stellen zeugen von früherwachtem politischen Scharfblick. Sind doch bis auf den heutigen Tag der ritterliche Adel und das Priesterthum im Verein als die festesten Stützen der Throne, die Wahrer der conservativen Ordnung bekannt. — Es darf dabei aber von Seiten des herrschenden Fürsten, der zum Ritterstande gehört, nicht vergessen werden, dass die Herrschaft dem Priesterthum dankbar sein und ihm sich unterordnen soll. Darum schliesst eine ähnliche Stelle mit den Worten: „Er bewirkt aber auf diese Weise, dass die Herrschaft (das Königthum) von den Priestern abhängig ist."[6]

Wir werden uns nach alledem nicht wundern, wenn in den Opfern und Gebeten Priesterthum und ritterlicher Adel (brahman und kshatram) häufig neben einander genannt werden, beiden Gedeihen gewünscht wird.

Indessen liegt es klar am Tage, dass auch dies Verhältniss zu dem Ritter- oder Kriegerstande von den Priestern nur so-

---

[1] D. i. eines Oberpriesters oder Hauspriesters beim Könige.

[2] Mâitr. S. 2, 2, 3.

[3] Mâitr. S. 3, 2, 3 a. E.

[4] Mâitr. S. 4, 3, 9.

[5] Die Solidarität der Interessen der beiden Stände hebt auch das Gesetzbuch des Manu (9, 322) klar hervor: „Nicht gedeiht das Kriegerthum ohne das Priesterthum, nicht wächst das Priesterthum ohne das Kriegerthum."

[6] atho brahmaṇa eva râshṭram anukaṃ karoti (Mâitr. S. 4, 3, 8).

weit aufrecht erhalten wird, als es ihrem eigenen Vortheil dienlich ist. Scheint es ihnen für den Augenblick besser und nützlicher, so scheuen sie sich nicht, diesen Bundesgenossen zu schädigen, ja, wenn sie wollen, zu Grunde zu richten.

Auch für diesen Fall wissen die heiligen Bücher Rath. So heisst es z. B.[1]: „Einen Kuchen für Indra auf elf Schalen und einen Kuchen für die Maruts auf sieben Schalen möge derjenige darbringen, welcher da wünscht: Ich möchte Händel zwischen dem Volk (den Vâiçya's) und den Kriegern hervorrufen. Dann möge er bei der Indra-Darbringung, nachdem er den Indra-Spruch recitirt hat, mit dem Marut-Spruch [der eigentlich nicht hierher, sondern zum Folgenden gehört] opfern; und möge bei der Marut-Darbringung, nachdem er den Marut-Spruch recitirt hat, mit dem Indra-Spruch opfern [der nicht dahin, sondern zum Früheren gehört]. So bereitet er ihnen Händel an dem eignen Opferantheil.“[2]

Indem er also unberechtigter Weise den Marut-Spruch, der den Vâiçya's gehört, bei der Opfergabe der Krieger anbringt und umgekehrt, bringt er die Gebiete beider in Collision und es muss Zank und Streit daraus entstehen. Und solch ein Spiel treibt der Brahmane mit den Opfergaben und Sprüchen, die doch den Göttern dargebracht werden! Wenn es in seinem Interesse liegt, dass die beiden anderen Stände sich befehden und gegenseitig aufreiben, so scheut er sich nicht, das Heilige zur Erreichung dieses Zweckes zu missbrauchen.

An einer anderen Stelle endlich werden dem Priester genaue Anweisungen dafür gegeben, wie er beim Opfer zu verfahren habe, wenn er die Krieger (Ritter) durch das Volk tödten möchte! Ferner für den Fall, wenn er das Volk durch die Krieger tödten möchte! Sowie endlich auch für den Fall, dass er die Krieger durch die Krieger zu vernichten wünscht.[3]

---

[1] Mâitr. S. 2, 1, 9.

[2] Aehnlich Tâitt. S. 2, 2, 11, 2.

[3] Mâitr. S. 3, 3, 10: „Wenn er wünscht: Ich möchte die Krieger (Ritter) durch das Volk tödten! Dann möge er die Reihe (von Spenden oder Sprüchen), welche zum Aranye anuvâka [d. i. einer bestimmten Litanei] gehört, durch die anderen Reihen in Verwirrung bringen; so tödtet er die Krieger durch das Volk. Wenn er wünscht: Ich möchte das Volk durch die Krieger tödten! Dann möge er durch die Reihe (von Spenden oder Sprüchen), welche zum Aranye anuvâka gehört, die anderen Reihen in Verwirrung bringen; so tödtet er das Volk durch die Krieger. — Wenn er wünscht: Durch Kriegerthum will ich sein [d. i. des

Digitized by Google

So kann denn der Priester, jenachdem es seine Politik erfordert, die Ritter durch das Volk, das Volk durch die Ritter, oder auch die Ritter durch die Ritter zu Grunde richten, wie es ihm gefällt, — und das Alles durch bestimmte Verrichtungen bei der Opferhandlung!

Stellung der Frauen. Sexuelle Verhältnisse.

Dass die Stellung der Frauen bei den Indern zur Zeit des Yajurveda eine geachtete war, lässt sich mit Sicherheit daraus schliessen, dass auch die Frau beim Opfer, dem Heiligsten und Höchsten zu jener Zeit, sich mit betheiligt. Nicht nur der Hausherr, sondern auch dessen Gattin hat beim Opfer ihren bestimmten Platz, verschiedene Ceremonieen verrichten die Beiden gemeinsam, andere sind speciell für die Gattin bestimmt.

Im Gegensatz dazu finden wir nun freilich auch Stellen, in denen die Frauen herabsetzend behandelt werden, z. B. wenn es heisst: Das Weib ist die Unwahrheit![1] oder: Das Weib ist das Verderben![2] oder: Drei Dinge sind der Göttin des Verderbens (Nirṛti) geweiht (und darum selbst Verderben bringend), die Würfel, die Weiber, der Schlaf![3]

Dass die Frau dem Manne gegenüber doch weit weniger geachtet wird, geht schon aus der Bestimmung hervor, dass nur der Mann zur Erbfolge berechtigt ist, die Frau dagegen nicht.[4] Noch mehr aber aus der Angabe, man könne weibliche Kinder aussetzen, männliche dagegen nicht; denn, so lautet die Begründung, Weiber sind überschüssig.[5] Es ist dies übrigens

---

Gegners] Kriegerthum tödten, seines eigenen Sitzes gehe er verlustig! Dann möge er durch die Reihe, welche zum Araṇye anuvâka gehört, den beim Feuer befindlichen Wagenuntersatz verstümmeln; diese (Reihe) ist das Kriegerthum der Maruts; der beim Feuer befindliche Wagenuntersatz trägt das Kriegerthum des Kriegers; so tödtet er ihm Kriegerthum durch Kriegerthum."

[1] Mâitr. S. 1, 10, 11.

[2] Mâitr. S. 1, 10, 16.

[3] Mâitr. S. 3, 6, 3.

[4] Mâitr. S. 4, 6, 4. Vgl. die folg. Anm.

[5] Mâitr. S. 4, 6, 4 a. E. yat sthâlî͜ ricanti, na dârumayam; tasmât pumân dâyâdaḥ, stry adâyâd; atha yat sthâlim parâsyanti na dârumayam; tasmât striyam jâtâm parâsyanti, na pumâ͜sam; atha striya evâtiricyante. — Der Satz vom Aussetzen der weiblichen Neugeborenen findet sich wörtlich ebenso im Nirukta 3, 4; der von der Erbfolge ebenda, in geringer Modification.

Digitized by Google

ein Brauch, der sich, wie bekannt, in einigen Gegenden Indiens leider bis auf die neuere Zeit erhalten hat.

Unordnungen in sexueller Beziehung werden keine Seltenheit gewesen sein; darauf lassen bisweilen ein paar kurze Bemerkungen oder Bestimmungen interessante Streiflichter fallen. Wenn z. B. Jemand das grosse und heilige Opfer der Agniciti oder Schichtung des Feueraltars ausgeführt hat, dann ist er damit in ein höheres Stadium der Heiligkeit getreten, ist — wie sich die Texte ausdrücken — gleichsam selbst zu einer Opfergabe geworden. Ihm wird nun als besondere Bestimmung das Verbot auferlegt, nicht die Frau eines Anderen zu besuchen.[1] Thut er es dennoch, so muss er sich durch eine bestimmte Opfergabe an Mitra und Varuṇa reinigen.[2] Solch unerlaubter Verkehr muss also doch wohl ziemlich an der Tagesordnung gewesen sein.

Anderes derart will ich lieber übergehen, muss aber doch einer höchst seltsamen Ceremonie Erwähnung thun, die in den Yajurveden vorkommt und einen integrirenden Theil der sogenannten Mahâvrata-Feier bildet. Sie ist culturhistorisch zu merkwürdig, als dass ich sie übergehen dürfte. Dieselbe besteht darin, dass ein Brahmanenschüler und ein öffentliches Mädchen (puṃccalî), letztere ausserhalb der Vedi stehend, sich gegenseitig hart schmähen und dann innerhalb der Vedi in einem verhüllten Schuppen sich sexuell vereinigen.[3] Als Theil einer religiösen Feier ist dies wohl eine der sonderbarsten und anstössigsten Ceremonieen. Uebrigens wird dieselbe später als „alt, abgekommen und nicht zu vollziehen" bezeichnet.[4]

Die an die Brâhmaṇa's sich anschliessenden Sûtra-Werke geben recht leichte Bussen für sexuelle Vergehungen an, die also wohl häufig vorkamen. Buddha eifert gegen das zügellose weltliche Leben der Brahmanen, während die späteren Gesetzbücher, wie z. B. Manu, strenge Vorschriften zum Schutz der geheiligten Ordnung aufstellen. Es ist nicht unmöglich, dass gerade das Auftreten des Buddhismus wesentlich jene schärfere Zucht hervorgerufen habe, wie sie sich in den späteren Gesetzbüchern darstellt, ähnlich wie bei uns der Katholicismus durch unsere eigene Reformation regenerirt und neubelebt wurde.[5]

---

[1] i. c. upa, Bezeichnung der sexuellen Vereinigung.
[2] S. Mâitr. S. 3, 4, 7.
[3] Kâṭh. 34, 5; Tâitt. S. 7, 5, 9, 4. Vgl. Weber, Ind. Stud. X, p. 125.
[4] Çânkh. 17, 6, 2.
[5] S. Weber, Ind. Studien X, p. 104; Ind. Skizzen, p. 56.

Digitized by Google

Materielle Vortheile der Priester vom Opfer.

Bei den Opfern des Yajurveda spielt die Dakshiṇâ oder der Opferlohn, den der Priester zu erhalten hat, eine wichtige Rolle. Verlangten doch selbst die Götter in den früher von mir angeführten Legenden in der Regel eine Belohnung, ehe sie den Ihrigen Hülfe versprachen, und auch das Verhältniss zwischen Menschen und Göttern beruht auf dem gegenseitigen Vortheil; opfert der Mensch, so beansprucht er auch von den Göttern, dass sie nicht passiv bleiben. Dies charakterisirt treffend folgender Vers: „Spende mir, ich spende dir! Schenke mir, ich habe dir geschenkt! Bring gleichsam als Entgelt herbei! Wer möchte wohl Einem spenden, der selbst nicht spendet?“[1] So ist es denn natürlich, dass auch der Priester seinen Lohn beansprucht.

Die Dakshiṇâ besteht in der Regel aus Rindern, Geld oder Kleidern. Je nach den verschiedenen Opfern werden allerlei Unterschiede gemacht, z. B. in Bezug auf Lebensalter und sonstige Eigenschaften der betreffenden Thiere; im Ganzen aber finden wir da ziemliche Einförmigkeit. So fungiren z. B. bei verschiedenen Anlässen als Dakshiṇâ: Eine Kuh, die weder trächtig ist, noch ein Kalb nährt (vaçâ); eine Milchkuh (dhenuḥ); eine Stute; eine milchende Stute; eine gesprenkelte Milchkuh; ein bestimmtes Ross; hundert dergleichen Rosse; ein beliebiger Wunsch; ein kleiner Stier; ein Stier (der den Karren zieht); saure Milch und ein Linnengewand; ein erstgeborenes Kalb; ein bestimmter Pflug; ein lastziehender Pflugstier; eine lastziehende Milchkuh; ein mit Fünfen bespannter Wagen; eine zuchtfähige Kuh zwei Stiere; ein Gewand; Goldschmuck; Gold. — Die Zahlung hält sich hier in ganz mässigen Grenzen, ja sie macht bisweilen sogar einen recht bescheidenen Eindruck, z. B. wenn als Dakshiṇâ beim Punarâdheyam, der Wiederanlegung des Feuers,[2] vorgeschrieben wird: ein geflicktes Kleid, ein renovirter Wagen, ein ausgemerzter Stier. Doch mochten die Kosten bisweilen auch recht bedeutende sein, insbesondere bei Opfern, wo viele Priester betheiligt waren. Da wird z. B.[3] vorgeschrieben: Ein Goldschmuck für den Hotar, ein Kranzgewinde für den Udgâtar, Würfel für den Adhvaryu, ein Ross für den Prastotar, eine Milchkuh für den Pratihartar,

[1] Mâitr. S. 1, 10, 2; Tâitt. S. 1, 8, 4, 1; VS 3, 50.
[2] Mâitr. S. 1, 7, 2.
[3] Mâitr. S. 4, 4, 8.

Digitized by Google

eine unfruchtbare Kuh für den Mâitrâvaruṇa, ein Stier für den Brâmaṇâcchaṃsin, ein Gewand für den Potar, ein Laststier für den Neshtar, eine Kuh desgleichen für den Agnîdh, ein einspänniger Wagen mit Gerste für den Achâvâka — zusammen schon eine beträchtliche Summe. Für die Dakshiṇâ wird nun aber auch dem Opferer viel Schönes in Aussicht gestellt. Z. B. wenn Einer Gold spendet, so wird ihm Lebenskraft und Männlichkeit verhiessen; schenkt er drei Milchkühe, so sollen ihm alle drei Welten zu Milchkühen werden; spendet er den Gelehrten aus altheiligem Geschlecht, so gedeiht er dadurch in der Götterwelt. Es heisst[1]: „Wenn die Dakshiṇâ's gespendet werden, dadurch kommt man in die Himmelswelt."[2]

Nach der Auffassung des Çatapatha Brâhmaṇa steigt das Opfer zum Himmel, die Dakshiṇá hinter ihm drein, und der Opferer mit dieser, indem er sich an ihr festhält.

Es ist charakteristisch, dass an einer Stelle, wo die verschiedenen Sühnungen für Verstösse beim Opfer aufgeführt werden, bei Weitem die schwerste Pön für ein Opfer ohne Dakshiṇâ zu zahlen ist.[3]

Späterhin, in den Brâhmana's und Sûtra's, werden die Ansprüche der Brahmanen beträchtlich höhere, ja sie gehen bisweilen ins Maasslose. Um so erfreulicher mag es für uns sein, zu constatiren, dass die Brahmanen im Yajurveda, wenn sie auch ganz gut für sich zu sorgen verstanden, sich in dieser Hinsicht doch noch in mässigen Grenzen halten, wie wir ja auch bei der ständischen Scheidung noch ein humanes Maass eingehalten sahen.

---

[1] Mâitr. S. 4, 8, 3.

[2] Sehr unzweideutig heisst es auch später in dem Gesetzbuch des Manu [7, 84]: „Das beste von allen Opfern ist das, was man in des Priesters Mund opfert; es fällt nicht vorbei, schrumpft nicht ein und geht auch nimmer verloren" (s. Böhtlingk, Ind. Sprüche 4366).

[3] In sehr naiver Weise findet sich an einer Stelle der Mâitr. S. (1, 4, 5) die Gesinnung der Priester ausgesprochen, denen das Opfer in erster Linie als Quell materieller Vortheile galt. Es heisst dort: „Folgenden Ausspruch hat Kapivana Bhâuvâyana gethan: Wozu opfert wohl Derjenige mit dem Opfer, der das Opfer nicht wie eine Kuh melkt? Ja, es lässt sich noch besser melken als eine Kuh!" (sudohataro hi gor iti.)

Digitized by Google

Zwölfte Vorlesung.

Das Entstehungsland des Yajurveda und der specifisch brahmanischen Cultur. Madhyadeça. Das Land der Kuru-Pañcâla. Kurukshetra. Bedeutung dieses Landes im Epos und im Gesetzbuch des Manu. Die östlichen Länder. Der Sâmaveda. Der Atharvaveda. Beispiele der Besprechungen und Beschwörungen des Atharvaveda. Uralte Sprüche, die sich im Atharvaveda erhalten haben.

Bevor wir von der Periode des Yajurveda endgültig Abschied nehmen, werden wir gut daran thun, uns geographisch ein wenig zu orientiren, um zu sehen, welche Gebiete Indiens als das Entstehungsland der in Rede stehenden culturhistorischen Umwandlungen anzusehen sind.

Zunächst ist es klar, dass uns die geographischen Data sowohl in den Yajurveden als in den daran sich schliessenden Brâhmaṇa's nach Madhyadeça, dem heiligsten Theile von Hindostan, führen. Madhyadeça oder das „Land der Mitte" ist das Gebiet, welches sich vom Himâlaya im Norden bis zum Vindhya im Süden, von Vinaçana im Westen (d. i. von der Gegend, wo die Sarasvati sich im Sande der Wüste verliert) bis zum Zusammenfluss von Gañgâ und Yamunâ im Osten (dem sogenannten Prayâga) erstreckt. „In diesem Tieflande — sagt Lassen[1] von Madhyadeça — ist die indische Cultur ganz eigentlich zu Hause, hier hatte sie sich am frühesten, folgereichsten und vollständigsten entwickelt; ein alter Hauptsitz der Herrschaft, des Unterrichtes und der religiösen Verehrung, des gesetzlichen und verfeinerten Lebens, der Kunst, des Gewerbfleisses und des Handels reihte sich an den andern."

Aber innerhalb dieses Gebietes noch weit specieller begrenzt ist das Land, welches wir als die Heimath des Yajurveda und der ganzen im Zusammenhang damit stehenden Culturentwickelung betrachten müssen. Uebereinstimmend weisen uns

[1] Indische Alterthumskunde, 2. Aufl., Bd. I p. 152.

Digitized by Google

alle Yajurveden auf das Land der Kuru und Pañcâla, welche Volksstämme auch häufig collectiv in dem Compositum Kurupañcâlâḥ zusammengefasst werden, d. i. auf den westlichen Theil von Madhyadeça. Insbesondere gilt Kurukshetra, das Kuruland, in den Yajurveden sowie in den daran sich schliessenden Brâhmaṇa's als das eigentlich heilige Land. Kurukshetra liegt zwischen Sarasvatî und Dṛishadvatî, zwei kleineren Strömen der im Westen von Ganges und Yamunâ gelegenen Ebene, und erstreckt sich von da noch weiter in südöstlicher Richtung, zur Yamunâ hin. Von diesem Lande wird in den Yajurveden wiederholt berichtet, dass die Götter dort ihr Opfer feierten;[1] und auch das Çatapathabrâhmaṇa noch sagt: „In Kurukshetra führen die Götter ihr Opfer aus;[2] Kurukshetra ist der Götter Opferplatz."[3] Daran schliesst sich dann weiter, in der Richtung von Nordwesten nach Südosten zwischen Gaṅgâ und Yamunâ sich hinziehend, das Gebiet der Pañcâla, welche mit den Kuru in engster Verbindung erscheinen. Auch die Stadt Kâmpîla, welche die Yajurveden erwähnen, hat schon Weber, wohl mit Recht, mit Kâmpilya identificirt, welches im Mahâbhârata und Râmâyaṇa genannt wird und im Gebiet der Pañcâla, im südlichen Madhyadeça liegt.

Wir werden nicht daran zweifeln können, dass der Yajurveda in diesem Lande der Kuru und Pañcâla entstanden und ausgebildet ist[4] und dass insbesondere Kurukshetra als seine engere Heimath zu betrachten ist. Später hat sich der Yajurveda in mehrere Schulen gespalten, die sich im Laufe der Zeit über verschiedene Gegenden Indiens ausgebreitet haben. Kurukshetra aber ist als das Geburtsland der specifisch brahmanischen Cultur zu betrachten, die in und mit dem Opferwesen sich aufbaut; von dort aus wurde auch das übrige Indien allmählich brahmanisirt. In späteren Jahrhunderten finden wir die Schulen

---

[1] Z. B. Mâitr. S. 2, 1, 4; 4, 5, 9 a. A.

[2] Çat. Br. 4, 1, 5, 13.

[3] Çat. Br. 14, 1, 1, 2.

[4] Janamejaya, König der Kuru, spielt in den Brâhmaṇa's eine glänzende Rolle, während sich im Atharvaveda (20, 127, 7) ein Preislied auf seinen Vater Parikshit findet. — Wie Parikshit und Janamejaya unter den Königen, so steht Âruṇi nnter den Opferkundigen, deren die Yajurveden und die Brâhmaṇa's gedenken, obenan. Ja, Oldenberg vermuthet wohl mit Recht, „dass bei Âruṇi und in den Kreisen, die ihn umgaben, das wichstigste Centrum für die Bildung und Fortpflanzung der Brâhmaṇa-Doctrinen gesucht werden muss." (Oldenberg, Buddha, p. 404). Dieser Âruṇi aber war ein Kâurupañcâla (s. Çat. Br. 11, 4, 1, 2).

Digitized by Google

des Yajurveda derartig vertheilt, dass die Katha's und Kapishṭhala's die westlichen Gebiete, Kaschmir und das Penjab occupirt haben; die Mâitrâyaṇîya's, welche in älterer Zeit den Namen der Kâlâpa's trugen, in Gujerat, insbesondere nördlich von der Narmadâ wohnen, während die Tâittirîya's den Süden Indiens einnehmen, die Anhänger des weissen Yajurveda dagegen die nord-östlichen Distrikte. Der alte Grammatiker Patañjali nennt uns noch die Kaṭha's und Kâlâpa's (d. i. Mâitrâyaṇîya's) als die allbekannten Schulen des Yajurveda, deren Bücher in jedem Dorfe verkündigt würden;[1] und im Epos werden sie genannt als die, welche auch in Ayodhyâ in hohen Ehren standen.[2] Später aber haben die jüngeren Schulen der Tâittirîya's und Vâjasaneyin's sie fast ganz verdrängt; die Kaṭha's finden sich heute nur noch in Kaschmir, die Kapishṭhala's sind ganz verschwunden, und von den Mâitrâyaṇîya's giebt es nur noch einige Reste im Gebiete der Narmadâ (Nerbudda).[3]

Doch kehren wir zum Stammland des Yajurveda zurück.

Das Gebiet der Kuru-Pañcâla ist uns auch darum noch von besonderer Wichtigkeit, weil es das klassische Land des indischen Epos ist. Besteht doch der Kern des Mahâbhârata, wie wir später sehen werden, gerade in dem Kampfe der Pañcâla und Matsya gegen die Kuru.[4]

Dass der Schauplatz jener hochberühmten Kämpfe, welche das Mahâbhârata schildert, gerade in jenen Gegenden liegt, wo nach unserer Darlegung die specifisch brahmanische Cultur mit ihrer hierarchischen Tendenz entsprungen ist und ihren Ausgang nimmt, stimmt aufs Schönste mit der Ansicht, welche von bedeutenden Kennern schon früh geäussert worden ist, dass uns das alte Epos Erinnerungen an jene Streitigkeiten aufbewahrt, die die allmählich aufwachsende Hierarchie mit ihren neuen staatlichen und socialen Ansprüchen und Tendenzen nothwendig hervorrufen musste. Als berühmte Residenzen treten uns in jener späteren epischen Zeit in diesen Landstrichen Hastinâpura am oberen Ganges, Indraprastha[5] an der Yamunâ, und darnach Kâuçâmbî, nicht weit von der Vereinigung des

---

[1] grâme grâme kâlâpakam kâṭhakam ca procyate. Vgl. Weber, Ind. Stud. XIII, p. 440. Desgleichen meine Einleitung zur Mâitrâyaṇî Saṃhitâ, Th. I, p. X.

[2] Râmây. 2, 32, 18. 19. Schlegel.

[3] Man vgl. für diese geographische Frage meine Einleitung zum ersten Buche der Mâitrâyaṇî Saṃhitâ, p. XIX—XXVIII.

[4] resp. die Bharata.

[5] Es ist dies das nachherige Delhi.

Digitized by Google

Ganges und der Yamunâ entgegen. Den Kuru-Pañcâla benachbarte indisch-arische Volksstämme sind die Matsya und die Çûrasena, südlich von der Yamunâ, mit den Städten Mathurâ und Kṛishṇapura.

Es ist von hohem Interesse, dass auch das berühmte sogenannte Gesetzbuch des Manu[1] als das Land der Brahmarshi oder Brahma-Weisen gerade Kurukshetra und das Gebiet der Matsya, der Pañcâla und Çûrasena angiebt, also das Duab des Ganges und der Yamunâ. Hier soll es die tapfersten Kshatriya und die heiligsten Priester geben. Die Gebräuche und Sitten dieser Gebiete gelten für die maassgebenden. Von einem im Lande der Brahmarshi geborenen Brahmanen sollen alle Ârya den rechten Wandel lernen; dort sollten alle Ârya eigentlich wohnen.[2]

Noch specieller aber nennt das Gesetzbuch den westlichsten Theil dieses Gebietes, das Land zwischen Sarasvatî und Dṛishadvatî das Brahmâvarta oder das eigentliche Brahma-Land.[3] Diese Darstellung des um viele Jahrhunderte jüngeren Mânava-Dharmaçâstra[4] stimmt ja genau zu dem Bilde, das wir aus den Yajurveden selbst gewonnen haben. Hier muss die priesterliche Reform der Religion und des Staatswesens ihren Ursprung haben, und vielleicht waren es die Fürsten aus der Dynastie der Pâṇḍu, die Herrscher von Kâuçâmbî, welche jene Neuerungen mit besonderem Eifer und Erfolg unterstützten,[5] und die dafür als Dank ihre Verherrlichung in dem gewaltigen Epos erhielten, welches als ein Werk priesterlicher Dichter gelten muss.

Hier mag auch die Bemerkung Platz finden, dass wir nach der sehr wahrscheinlichen Vermuthung einiger Forscher in jenen Kuru's wohl das schon aus dem Ṛigveda her bekannte Volk der Bharata, oder doch einen Theil desselben, zu erkennen haben,[6] daher denn auch das Epos den Namen Mahâbhârata trägt, d. i. das grosse Lied von den Bharatiden.

---

[1] S. Manu 2, 19; 7, 193.

[2] S. Manu 2, 18. 20. Man vgl. auch Duncker, Geschichte des Alterthums, Bd. III, 4. Aufl., p. 112; desgl. Oldenberg, Buddha, p. 9 und 10.

[3] S. Manu 2, 17.

[4] Dies der indische Titel des bei uns meist „Gesetzbuch des Manu" genannten Werkes; richtiger wäre es zu übersetzen „Gesetzbuch der Mânava", d. i. derjenigen Unterabtheilung der Mâitrâyaṇîya's, welche den Namen der Mânava trug. S. oben p. 111 Anm.

[5] S. Duncker, a. a. O. p. 112.

[6] Vgl. dazu Oldenberg, Buddha, p. 416. 417.

Digitized by Google

Wir müssen nun neben den vorhin erwähnten Völkern, welche den eigentlichen Stamm der brahmanischen Cultur repräsentiren, noch einige andere nennen, die für die folgende Periode von hervorragender Wichtigkeit sind.

Es sind dies die weiter nach Osten vorgeschobenen Stämme der Inder. Zunächst die Koçala, die nordöstlich vom Ganges sassen und deren Hauptstadt das später sehr berühmte Ayodhyâ war, welches wir noch heute als Oude kennen. Noch weiter östlich finden wir die Videha mit der Hauptstadt Mithilâ. Am unteren Laufe des Ganges, nach dessen Vereinigung mit der Yamunâ residirten die Könige der Kâçi in der Stadt Kâçi oder Vârâṇâsî, dem heutigen Benares; und davon wieder weiter im Osten finden wir den Stamm der Aṅga mit der Hauptstadt Campâ. Endlich im Süden vom unteren Laufe des Ganges lag das Reich der Magadha mit der Hauptstadt Râjagṛiha. Von diesen östlichen Provinzen, die erst später der brahmanischen Cultur gewonnen wurden, sollte in der Folge die neue Lehre ihren Ausgang nehmen, die dem Brahmaismus lange erfolgreich die Wage gehalten hat, die Lehre des Buddha, und Magadha speciell ist das Stammland des Buddhismus, der sich gewissermassen als die Antwort der freier entwickelten Völker des Ostens auf die von Westen, vom Kuru-Lande aus sich verbreitende brahmanisch-hierarchische Strömung bezeichnen lässt.

Der Sâmaveda.

Von den vier Veden sind uns noch zwei zur Besprechung übrig geblieben, — der Sâmaveda und der Atharvaveda.

Der Sâmaveda, welcher gewöhnlich im engeren Anschluss an den Ṛigveda besprochen wird, hat mit dem Yajurveda dies gemein, dass sie beide ganz speciell für das Ritual, den Cultus verfasst sind, und nicht etwa, wie der Ṛigveda, Partieen enthalten, die mit dem Cultus nichts zu schaffen haben. Ich bespreche ihn nach dem Yajurveda, weil er diesem an culturhistorischer Wichtigkeit unendlich nachsteht und dazu ganz unselbständig ist. Hinsichtlich der Entstehungszeit dürften sie ziemlich auf gleicher Stufe stehen.

Sâman heisst Gesang, und der Sâmaveda ist eine Sammlung von Versen, welche beim Soma-Opfer gesungen werden, im Gegensatz zu denjenigen, welche recitirt, gesprochen oder geflüstert werden. Der Sâmaveda ist also ein Gesangbuch, speciell bestimmt für denjenigen Priester, welcher Udgâtar heisst und die Function hat, jene Verse zu singen.

Digitized by Google

Die in dem Sâmaveda enthaltenen Verse sind fast alle dem Ṛigveda entnommen; man zählt deren in zwei Büchern im Ganzen 1549, von welchen sich nur 78 nicht im Ṛigveda nachweisen lassen; doch entstammen wahrscheinlich auch diese einer Recension des Ṛigveda, die uns nicht erhalten ist. Die meisten Verse des Sâmaveda sind aus dem achten und neunten Maṇḍala des Ṛigveda genommen. Diese an einander gereihten Verse haben keinen Zusammenhang; ein jeder steht für sich da und hat seine Bedeutung nur in dem Zusammenhang und an der Stelle des Rituals, an welcher er eingefügt wird. Es sind da Verse an Agni und Soma, und vor Allem an Indra, den Soma-Trinker, gerichtet.

Die sogenannte Saṃhitâ des Sâmaveda führt die Verse in der Form auf, wie sie gesprochen werden, also wie im Ṛigveda, nur mit einem anderen Accentuationssystem versehen. Daneben aber haben wir noch mehrere Gâna's oder Gesangbücher, die die Verse in der Gestalt, wie sie eigentlich beim Gesange erscheinen, vorführen, d. h. mit besonderen Sylbendehnungen, Wiederholungen von verschiedenen Sylben und Einschiebungen anderer, wie dies für den gesanglichen Vortrag passend erachtet wurde. So das Grâmageyagânam, zum Gesang in den Grâma's oder Ortschaften bestimmt, und das Araṇyagânam, für den Gesang im Walde bestimmt.[1]

Inhaltlich sind die Sâman-Verse fast durchgängig höchst unbedeutend. Es sind die monotonen Gedanken und Anrufungen, die sich im Kreise der Soma-Bereitung und des Soma-Trunkes bewegen.

Albrecht Weber sprach sich in seiner Indischen Literaturgeschichte[2] dahin aus, dass die zahlreichen Varianten in den Versen des Sâmaveda gegenüber denen des Ṛigveda manches Alterthümliche enthielten und dass daher diese Verse den Liedern zu einer Zeit entlehnt sein möchten, als dieselben noch nicht zu der gegenwärtig vorliegenden Ṛigveda-Saṃhitâ vereinigt waren. Diesen Eindruck habe ich meinerseits von diesem Verhältniss keineswegs gewonnen, stimme vielmehr Theodor Aufrecht bei, der diesen Varianten so gut wie gar keinen Werth beimisst (in der Einleitung zu den „Hymnen des Ṛigveda", II. Aufl., 2. Th., p. XLI). Sie tragen durchaus den Charakter von willkürlichen Aenderungen und Umgestaltungen, wie sie bei Verfassern von Gesangbüchern nicht selten sind.[3]

---

[1] S. Weber, Ind. Literaturgeschichte, 2. Aufl., p. 69.

[2] 2. Aufl. p. 10.

[3] Um nur ein frappantes Beispiel der Aenderung ad hoc anzuführen, verweise ich auf SV 10, 340, wo der sehnsüchtige Vers der nach Yama

Digitized by Google

Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht eine Zusammenstellung von P. Gerhardt's schönem Liede „Nun ruhen alle Wälder“ in seiner ursprünglichen Fassung mit einer anderen Version, wie sie sich in einem 1775 zu Budiszin erschienenen Gesangbuch vorfindet und die uns Aufrecht[1] vorführt. Ich setze nur die ersten Verse beispielsweise her:

Gerhardt.	Gesangbuch.
Nun ruhen alle Wälder, Vieh, Menschen, Stadt und Felder, Es schläft die ganze Welt; Ihr aber, meine Sinnen, Auf, auf, ihr sollt beginnen, Was eurem Schöpfer wohlgefällt.	Nun ruht schon in den Wäldern, In Städten, auf den Feldern Ein Theil der müden Welt; Ihr aber, meine Sinnen! Sollt noch vorher beginnen, Was eurem Schöpfer wohlgefällt.
Wo bist du, Sonne, blieben? Die Nacht hat dich vertrieben, Die Nacht des Tages Feind; Fahr hin! Ein ander Sonne, Mein Jesus, meine Wonne, Gar hell in meinem Herzen scheint.	Der Sonne Licht und Glänzen Entweicht von unsern Grenzen, Und Dunkelheit tritt ein. Geh immer unter, Sonne! Wenn Jesus, mir zur Wonne, Mich nur erfreut mit seinem Schein.

Und so geht es nun fort durch das ganze Lied, im Wesentlichen dasselbe darbietend, doch mit beständigen Abweichungen. Aehnlich ist das Verhältniss des Sâmaveda zum Ṛigveda. Die zahlreichen Abweichungen, die nicht selten seicht oder gesucht, dunkel und unverständlich sind, tragen darum noch durchaus nicht den Charakter von variantes doctiores.

Der Text des Sâmaveda wurde schon im Jahre 1842 herausgegeben und in genauem Anschluss an die Tradition übersetzt von dem Missionar Stevenson.[2] Diese Ausgabe ist indessen so gut wie ganz verdrängt durch die von Theodor Benfey, welche, mit Glossar, Uebersetzung u. A. versehen, im Jahre 1848 erschien.[3]

---

verlangenden Yamî RV 10, 10, 1 ó cit sákhâyam sakhyâ vavṛtyâm (zu freundlichem Thun möchte ich den Freund herbeilocken) sich vorfindet in der Aenderung â tvâ sakhâyaḥ sakhyâ vavṛtyuḥ (es möchten die Freunde dich zu freundlichem Thun oder zum Freundesbund herbeilocken), damit er passe auf die Sänger, welche den Gott zum Opfer herbeischaffen möchten, welchen Sinn wohl Niemand in den ursprünglichen Vers wird hineinlegen wollen.

[1] a. a. O. p. XXXIX.

[2] Nach Roth ist der Text von Stevenson höchst incorrect, die Uebersetzung gänzlich unbrauchbar (s. Zur Lit. u. Gesch. d. Veda p. 2).

[3] Die Hymnen des Sâma-Veda, herausgegeben, übersetzt und mit Glossar versehen von Theodor Benfey, Leipzig 1848.

Digitized by Google

Der Atharvaveda.

Einen völlig anderen Charakter trägt der **Atharvaveda** oder Veda der Atharvans an sich, der uns in 20 Kâṇḍa's oder Büchern mit 160 Hymnen, die ca. 6000 Verse enthalten, vorliegt. Nur der bei weitem kleinere Theil derselben lässt sich auch im Ṛigveda nachweisen.[1] Der Atharvaveda steht dem eigentlichen Cultus gerade fast ganz fern[2] und enthält „vorzugsweise Sprüche, welche gegen verderbliche Wirkungen der göttlichen Gewalten, gegen Krankheiten und schädliche Thiere schützen sollen, Verwünschungen der Feinde, Anrufungen heilsamer Kräuter nebst Sprüchen für allerlei Vorkommnisse des gewöhnlichen Lebens, Bitten um Schutz auf Reisen, Glück im Spiele und ähnliche Dinge."[3] Am meisten erinnert der Inhalt des Atharvaveda an die auch im deutschen Volke zahlreich verbreiteten Beschwörungen oder sogenannten „Segen", die mit Vorliebe mit heiligen Dingen, Personen und Begriffen operirend, nicht selten dem Gebete sich nähernd, dennoch nicht zum Gottesdienst gerechnet werden können, sondern jenen Charakter nur um der grösseren Wirksamkeit willen annehmen. Es macht durchaus den Eindruck, dass der Atharvaveda mehr dem eigentlichen Volke, als den Priestergeschlechtern seinen Ursprung verdankt und dass in ihm die beim Volke beliebtesten und gangbarsten Sprüche und Beschwörungen zu einer Sammlung vereinigt sind, die sowohl sprachlich als auch in anderer Hinsicht jünger erscheint als die Sammlung der Ṛigveda-Lieder, ohne dass ich dies deswegen für den ganzen Schatz der im Atharvaveda enthaltenen Verse und Gesänge behaupten will; Vieles darin ist vielmehr jedenfalls uralt.[4] Für die Kunde des indischen Volksthums ist dieser Veda weit interessanter als die von uns vorher besprochenen rituellen Veden. Der ganze Charakter des Atharvaveda lässt es uns aber auch

[1] Vgl. **Roth**, Zur Lit. und Gesch. des Veda, p. 5.

[2] Doch findet der Atharvaveda praktische Verwendung bei gewissen häuslichen Cultushandlungen, bei der Geburt, Hochzeit und Bestattung; desgleichen bei gewissen Staatsactionen, wie der Königsweihe.

[3] **Roth**, Zur Lit. u. Gesch. d. Veda, p. 12.

[4] **Weber** sagt bei einem Vergleich des Ṛigveda und des Atharvaveda: „Der Geist beider Sammlungen ist freilich ein ganz anderer: im Ṛik weht ein lebendiges Naturgefühl, eine warme Liebe zur Natur, im Âtharvan dagegen herrscht nur scheue Furcht vor deren bösen Geistern und ihren Zauberkräften; dort stand das Volk eben noch in freier Selbstthätigkeit und Ungebundenheit da, hier ist es in die Fesseln der Hierarchie und des Aberglaubens gebannt. Es sind übrigens auch in der

Digitized by Google

wiederum vollkommen verständlich erscheinen, warum derselbe sich niemals ganz zum Range eines unbestritten kanonischen Veda hat aufschwingen können. In der That ist er sicher von allen vier Veden zuletzt zur Anerkennung gelangt, und auch späterhin scheint seine Geltung wiederholt beanstandet worden zu sein.[1]

Nach Burnell, einem der gelehrtesten englischen Sanskrit-Forscher, der leider vor einigen Jahren zu früh verstorben ist, wollen die Brahmanen Südindiens bis in die Gegenwart noch die Autorität des Atharvaveda nicht anerkennen. Seine speciellen Anhänger freilich, deren es auch in der Gegenwart noch manche giebt,[2] stellen ihn über alle anderen Veden.

Die älteste Bezeichnung dieses Veda ist Atharvâñgirasas, d. i. die Atharvans und die Añgiras; dies sind die Namen der ältesten Ṛishi-Geschlechter, die uns sogar bei dem persischen Bruderstamm begegnen, also wohl noch in die indopersische Periode gehören. Möglich, dass hierin eine Erinnerung daran liegt, dass der Atharvaveda manche uralte Stücke enthält; wahrscheinlich ist es jedoch, dass die Bezeichnung gewählt wurde, „um den darin enthaltenen Verwünschungen etc. eine desto grössere Heiligkeit und Autorität zu leihen."[3] Sie werden auch mit dem alten Geschlechte der Bhṛigu mehrfach in specielle Verbindung gesetzt.[4] Mit den alten Atharvan's, sofern dies Wort, wie wir früher gesehen, ursprünglich Feuerpriester bedeutet, hat der Atharvaveda nichts zu schaffen; eine besondere Beziehung zum Feuercultus ist in demselben durchaus nicht vorhanden.

In den späteren Atharvan-Schriften wird dieser Veda auch Brahmaveda genannt, was nach der Ueberlieferung so viel bedeutet als „der Veda für den Brahman", d. h. den obersten, das ganze Opfer leitenden Priester, während von den anderen Veden der Ṛigveda dem recitirenden Hotar, der Yajurveda dem die Handlung besorgenden Adhvaryu, der Sâmaveda dem

---

Atharva-Saṃhitâ sicher sehr alte Stücke enthalten, vielleicht solche, die mehr dem eigentlichen Volke, den niederen Schichten desselben, angehörten, während die Lieder des Ṛik mehr den Geschlechtern anzugehören scheinen." (Ind. Lit., 2. Aufl. p. 11.) — Weber stellt auch die Vermuthung auf, dass die Lieder des Atharvaveda vielleicht hauptsächlich ihre Pflege den unbrahmanisch lebenden westlichen Ariern verdanken. (S. a. a. O. p. 85.)

[1] S. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 165 Anm.

[2] Z. B. in Kaschmir und Gujerat.

[3] S. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 164.

[4] S. Weber, a. a. O. p. 165.

Digitized by Google

singenden Udgâtar gehören, welche alle drei dem Brahman untergeordnet sind. Dieser Anspruch ist aber „durch nichts motivirt als durch den geschickt benutzten Umstand, dass allerdings für den Brahman kein besonderer Veda da ist, insofern derselbe sie nämlich alle drei kennen soll.“ „Je schwächer nun diese Ansprüche sind, um so heftiger werden sie in den Atharvan-Schriften geltend gemacht, und ist in der That in ihnen eine sehr grosse Animosität gegen die übrigen Veda zu bemerken.“[1] Uebrigens erklärt das Petersburger Wörterbuch, dem auch Weber[2] beistimmt, das Wort brahmaveda trotz jener Ueberlieferung als „Veda der brahmâṇi“, der Gebete, d. h. hier prägnant „der Zaubersprüche“. Mir scheint das im Hinblick auf die eben besprochene Tradition gewagt zu sein.

Die mit dem Rigveda gemeinsamen Verse des Atharvaveda finden sich hier oft in sehr abweichender Gestalt, resp. in beträchtlicher Umänderung. Nach Weber[3] sind diese Varianten den Lesarten des Rigveda meist gleichberechtigt, was wohl eine allzuhohe Schätzung sein dürfte.

Herausgegeben ist der Text des Atharvaveda von R. Roth und W. D. Whitney i. J. 1856.[4]

Einzelne Partieen desselben sind von Weber, Aufrecht, Grill u. A. übersetzt; eine vollständige Uebersetzung steht aber noch zu erwarten. Der edirte Text gehört der Schule der Çâunaka's an. Es giebt aber noch eine andere Atharvan-Schule, nämlich die der Pâippalâda's, die insbesondere in Kaschmir ihren Sitz zu haben scheint. Dort entdeckte Bühler auf seiner durch viele Funde berühmt gewordenen Reise eine werthvolle alte Handschrift des Atharvaveda in der Pâippalâda-Recension, auf Blättern von Birkenrinde.[5] Leider ist sie sehr vielfältig zerrissen und verdorben. Jedenfalls enthält aber diese Recension Vieles, was in der bisher bekannten nicht vorhanden ist. Roth hat darüber berichtet in seiner Schrift „der Atharvaveda in Kaschmir“.[6]

Aeusserlich unterscheiden sich die Manuscripte des Athar-

---

[1] Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 166.
[2] A. a. O. Anm.
[3] Ind. Lit., 2. Aufl., p. 164.
[4] Atharva Veda Sanhita, herausgegeben von R. Roth und W. D. Whitney. Erster Band. Text. Berlin 1856.
[5] Ein sogenanntes Bhûrja-Ms. (bhûrja = Birke).
[6] Tübingen 1875.

Digitized by Google

veda von denen der übrigen Veden durch einige Besonderheiten in der Accentuation.

Ein paar Proben des Inhalts werden Ihnen den Charakter dieses vierten Veda noch deutlicher machen.

Eine grosse Menge von Versen des Atharvaveda dienen zur Besprechung bestimmter Krankheiten. Es werden uns deren viele vorgeführt und zum Theil in ihren Symptomen mehr oder weniger deutlich geschildert, so dass der Atharvaveda auch als ältestes Denkmal der indischen Heilkunde Werth hat. Eine wichtige Krankheit z. B. ist der Yakshma, von welchem es verschiedene Arten giebt, unter denen z. B. Râjayakshma (der Königs-Yakshma) die Lungenschwindsucht bedeutet. Eine andere sehr gefürchtete Krankheit ist der Takman, das in jenen Breiten sehr gefährliche Fieber, u. dgl. m.

Eine derartige Besprechung oder Beschwörung von Krankheiten lautet z. B wie folgt, Atharvaveda 9, 8[1]:

Kopfschmerz, Kopfleiden, Ohrenstechen, Entzündung (?), jede Kopfkrankheit bannen wir dir fort mit unserm Spruch (1).

Aus deinen Ohren, aus den Kañkûsha,[2] bannen wir mit unserm Spruche fort das Ohrenstechen, das Reissen, jede Kopfkrankheit (2).

Damit der Yakshma weiche aus den Ohren, aus dem Munde, bannen wir jede Kopfkrankheit dir fort mit unserm Spruch (3).

Dessen fürchterliche Erscheinung den Menschen zittern lässt, den Takman, der in jedem Herbste wiederkehrt, bannen wir fort mit unserm Spruch (6).

Der in die beiden Schenkel kriecht und in die Leisten eindringt, den Yakshma, den bannen wir dir aus den Gliedern fort mit unserm Spruch (7).

Aus dem Bauche, der Lunge, dem Nabel, dem Herzen rief ich dir aller Yakshma-Arten Gift heraus (12).

Die stechenden Schmerzen, welche den Scheitel auf dem Haupte zerreissen, sie sollen ohne zu verletzen, ohne zu schaden heraus laufen (13).

Die das Herz stechen, längs dem Brustbein und den Rippenknorpeln sich ausdehnen, sie sollen — etc. (14).

Die die Seiten stechen, längs den Rippen bohren, sie sollen — (15).

Die stechenden Schmerzen, welche querdurch in den Weichen dich quälen, sie sollen — (16).

Die in die Gedärme kriechen und die Eingeweide in Unordnung bringen, sie sollen — (17).

Die das Mark aussaugen und die Gelenke zerreissen, sie sollen — (18).

Die die Glieder lähmen, die Yakshma's, welche dir Leibschmerz verursachen, aller Yakshma-Arten Gift rief ich aus dir heraus u. dgl. m. (19).

Und gegen das furchtbare Fieber, den Takman, wendet sich die vorsichtig mit unterwürfiger Verehrung gemischte Beschwörung (AV 6, 20):

---

[1] Vgl. auch **Zimmer**, Altind. Leben, p. 378.

[2] Wahrscheinlich bestimmte Theile des Ohres.

Digitized by Google

Verehrung sei dem Rudra, Verehrung dem Takman, Verehrung dem ungestümen König Varuṇa! Verehrung dem Himmel, Verehrung der Erde, Verehrung den Kräutern. (2)

Du, der du glühend bist, alle Körper gelblich machst, dir dem röthlichen, dem braunen, dem aus dem Walde stammenden Takman bringe ich Verehrung dar! (3)

Und an einer anderen Stelle lautet die ans Poetische streifende Beschwörung (AV 1, 25, 2 u. 3):

Wenn du Feuer oder wenn du Gluth bist, oder wenn deine Geburtsstätte glimmend ist, Hrûḍu mit Namen bist du! Du Gott des Gelben, verschone uns als ein kundiger, o Takman! (2)

Wenn du Flamme bist oder sengende Gluth, oder wenn du König Varuṇa's Sohn bist, Hrûḍu mit Namen bist du! Du Gott des Gelben, verschone uns als ein kundiger, o Takman! (3) u. dgl. m.

Ferner AV 5, 22, 2:

Der du Alle (die du erfassest) gelb machest, sie in Flammen setzend wie flackerndes Feuer, mögest du kraftlos werden, o Takman; herab oder herunter geh hinweg!

Auch AV 7, 116, 2:

Verehrung dem hitzigen, erschütternden, aufregenden, ungestümen, Verehrung dem kalten, nach altem Triebe thätigen.[1] (1)

Der an jedem folgenden Tage, an zwei aufeinander folgenden Tagen sich einstellt, auf diesen Frosch soll er übergehen, der verruchte u. dgl. m.

Der Husten wird beschworen (AV 6, 105):

Wie der Geist mit den Vorstellungen eilends hinweg fliegt, so sollst du, Husten, wegfliegen mit des Geistes Flug! (1)

Wie der gut geschärfte Pfeil eilends hinweg fliegt, so fliege du, Husten, weg über der Erde Strich! (2)

Wie der Sonne Strahlen eilends weg fliegen, so fliege du, o Husten, weg über des Meeres Abfluss! (3)

Und so werden noch eine ganze Menge von Krankheiten und Gebrechen besprochen, Aussatz, Herzkrankheit, Augenleiden, Wahnsinn, Würmer, Unfruchtbarkeit der Frauen, Impotenz u. dgl. m.

Feindlicher Zauber gilt als vornehmste Krankheitsursache, und des kundigen Arztes wichtigste Aufgabe ist es, den wirksamen Gegenzauber zu finden, ganz im Gegensatz zu jener tiefer ethisch begründeten Anschauung, die uns früher in mehreren Liedern des Vasishṭha im Ṛigveda entgegen getreten ist, wo die Krankheit als göttliche Strafe der menschlichen Sünden gefasst wurde und den Sänger zur Einkehr trieb in

---

[1] Vgl. Zimmer, Altind. Leben, p. 381. Grohmann, Ind. Stud. 9, 368.

Digitized by Google

sich selbst. Auch im Ṛigveda giebt es einige Verse gegen böse Zauberer,[1] im Atharvaveda aber spielen dieselben eine hervorragende Rolle.

Den Zauber sucht man auf den Bösen zurück zu bannen, der ihn entsandt, und wirksame Pflanzen oder dergleichen werden dabei verwandt. So heisst es z. B. (AV 5, 14):

> Ein Adler fand dich auf, ein wilder Eber grub dich mit der Schnauze; suche zu schaden, o Kraut, dem Schädiger, schlage zurück den Hexenmeister. (1)
>
> Schlage zurück die Dämonen, schlage zurück den Zauberer und den, der uns zu schädigen sucht, schlage du zurück, o Kraut! (2)
>
> Die Zauber sollen auf den Zauberer zurückfallen, der Fluch auf den Fluchenden; wie ein Wagen mit guter Nabe rolle der Zauber wieder zu dem Zauberer zurück. (5)
>
> Wenn ein Weib oder wenn ein Mann den Zauber anthat zum Unheil, so führen wir denselben ihm wieder zu wie ein Ross am Zügel. (6)
>
> Wenn du von göttlichen Wesen angethan bist, oder wenn von Menschen angethan, mit Indra als Genossen führen wir dich dem wieder zu. (7)
>
> Gerader als ein Pfeil soll er (d. i. der Zauber) auf ihn los fliegen, o Himmel und Erde! Er soll ihn ergreifen wie ein Wild, der Zauber den Zauberer wieder. (12) U. s. w.

In dieses Gebiet der Besprechungen und Beschwörungen hat wieder Adalbert Kuhn in interessanter Weise Licht gebracht,[2] indem er solche indische, besonders im Atharvaveda erhaltene Segensformeln zur Bannung von Krankheiten mit ähnlichen germanischen zusammen stellte, welche bei beiden Völkern „nicht nur in Zweck und Inhalt, sondern auch in der Form zum Theil so merkwürdig zu einander stimmen, dass man in ihnen unbedenklich die Reste einer Art Poesie erkennen muss, welche den Inhalt zu gewissen Zwecken bestimmter Segenssprüche bereits [in der indogermanischen Urzeit] zu einer festen Form ausgeprägt hatte, die sich nachher durch alle daraus hervorgegangenen Formeln bis auf die neueste Zeit hindurchzieht.“[3]

Also uralte Sprüche, die im Munde des Volkes umgingen und die sich bei den Indern wie bei den Germanen als ein sorgsam gehütetes Erbe längstvergangener Zeiten erhalten haben.

Nur ein einziges Beispiel derart will ich anführen, das aus mehreren Gründen für uns von speciellem Interesse ist.

---

[1] Vgl. z. B. RV 10, 87.

[2] A. Kuhn, Indische und germanische Segenssprüche; Ztschr. f. vgl. Sprachforschung, Bd. XIII, p. 49—74 und 113—157.

[3] Vgl. Kuhn a. a. O. p. 50.

Digitized by Google

Es wird Ihnen Allen vermuthlich der von Jakob Grimm herausgegebene, aus dem 10. Jahrhundert n. Chr. stammende sogenannte „Merseburger Zauberspruch“ bekannt sein, der nach einer epischen Einleitung die Besprechung eines verletzten Beines enthält, offenbar aus der heidnischen Zeit stammend: Phol ende Wodan vuorun zi holza etc. Derselbe lautet in neuhochdeutscher Uebersetzung:

Phol und Wodan
Fuhren zu Holze,
Da ward dem Fohlen Balders
Sein Fuss verrenket.
Da besprach (besang) ihn Sinthgunt,
Sunna ihre Schwester;
Da besprach ihn Folla,
Frija ihre Schwester;
Da besprach ihn Wodan,
Wie er wohl wusste:
So Beinrenkung,
So Blutrenkung,
So Gliedrenkung:
Bein zu Beine,
Blut zu Blute,
Glied zu Gliedern,
Als ob sie geleimet seien.

Im Atharvaveda finden wir nun (4, 12) eine Besprechung oder Beschwörung mit gleichzeitiger Verwendung von Heilkräutern für einen ganz ähnlichen Fall, die in ganzer Ausführlichkeit in Ad. Kuhn's gelungener Uebersetzung[1] folgendermassen lautet:

Aufrichtend bist du, Rohaṇi,[2] aufrichtend das gebrochne Bein!
Richte dies auf, Arundhati.[3]
Was dir verletzt, was dir gebrochen, was dir gequetscht an deinem Leib,
Das richte glücklich wieder ein der Schöpfer dir mit Glied an Glied.
Zusammen werde Mark mit Mark, und auch zusammen Glied an Glied,
Was dir an Fleisch vergangen ist, und auch der Knochen wachse dir.
Mark mit Marke sei vereinigt, Haut mit Haut erhole sich.
Blut erheb' sich dir am Knochen, Fleisch erhole sich am Fleisch.
Haar mit Haar, füg' es zusammen, füge mit der Haut die Haut,
Blut erheb' sich dir am Knochen! Was da zerbrach, richt' ein, o Kraut.
Steh auf, geh hin, du, eile fort!
(Wie) schön an Rad, Felge und Nab' ein Wagen (läuft).
Steh aufrecht fest!
Wenn in die Grube stürzend es zerbrach, oder ein Stein, geworfen, hat getroffen,
Zusammen wie des Wagens Theile, so füge Ribhu Glied an Glied!

---

[1] S. Kuhn a. a. O. p. 58. 59.

[2] rohaṇi ein Mittel zum Verheilen (Pet. Wört.); ich vermuthe, eine Pflanze.

[3] arundhati eine heilkräftige Schlingpflanze.

Digitized by Google

Man vergleiche namentlich die eigentliche Beschwörung „Mark mit Marke“ etc. mit dem germanischen „Bein zu Beine“ u. s. w. Diese Beschwörungsformel hat Kuhn auch im Lettischen und Russischen nachgewiesen.[1] Im Germanischen ist später an Stelle der alten Götter Jesus gesetzt, wie uns die von J. Grimm mitgetheilten, norwegischen und schottischen Versionen des Spruches lehren.[2] Interessant ist es speciell für uns Bewohner der baltischen Provinzen, dass ein entsprechender Spruch auch bei den Esten gefunden worden ist, der vermuthlich in sehr alter Zeit von den Germanen herüber genommen wurde. Die verschiedenen Versionen des Spruches sind vor einigen Jahren in den Sitzungsberichten der hiesigen „gelehrten estnischen Gesellschaft“ von Dr. Wolfgang Schlüter übersichtlich zusammengestellt worden.[3] Ich will zum Schluss nur den einen estnischen Spruch noch mittheilen:

Wider Verrenkung.[4]

Jesus ging dahin zur Kirche
Mit dem Rothross, mit dem Rappen,
Mit dem lachsschwarz mohrenköpfgen,
Mit dem fischfarb mausefahlen.
Da verrenkte das Pferd den Fuss;
Nieder bei dem Rade Jesus,

---

[1] Kuhn, Ztschr. XIII, p. 151. 153.

[2] Grimm, Deutsche Mythologie, 3. Aufl. p. 1181 u. 1182.

Norwegische Version, in Uebersetzung:

Jesus ritt zur Haide,
Da ritt er entzwei sein Fohlenbein,
Jesus stieg ab und heilte (?) das;
Jesus legte Mark in Mark (?),
Bein in Bein, Fleisch in Fleisch,
Jesus legte darauf ein Blatt,
Dass das sollte sein in demselben Stande.

Die schottische Version, in Uebersetzung:

Der Herr ritt,
Und das Fohlen glitt;
Er stieg ab
Und er richtete es ein.
Setzte Gelenk zu Gelenk,
Bein zu Bein
Und Sehne zu Sehne.
Heil in des heiligen Geistes Namen!

[3] Sitzungsberichte der gel. estnischen Gesellschaft zu Dorpat, Jahrgang 1882, p. 66 flg.

[4] S. Kreutzwald und Neus, Mythische und magische Lieder der Esten, Petersburg 1854, p. 97. Uebrigens auch schon von Kuhn verglichen, a. a. O. p. 55. 56.

Digitized by Google

Zu besprechen des Pferdes Fuss:
Hier ist ein Gelenk verrenket,
Hier die Sehn' übergesprungen,
Hier ein Sprungbein ausgestemmet.
Geh Gelenk an Gelenk hinwieder,
Gehe Sehn' an Sehn' hinwieder,
Gebe Sprung an Sprung hinwieder,
Gehe Fleisch an Fleisch hinwieder:
Streiche Nass darauf Maria!
Vater unser u. s. w.

Ist es nicht merkwürdig, vereinzelte Theile jenes alten Schatzes indogermanischer Besprechungsformeln, die am vollständigsten wohl im Atharvaveda bewahrt sind, in unserer Zeit und in unseren baltischen Landstrich versprengt zu finden?

Digitized by Google

Dreizehnte Vorlesung.

Die Periode der Brâhmana's, der Âranyaka's, Upanishaden und Sûtra's. Allgemeine Charakteristik. Uebersicht der wichtigsten Brâhmana's, Âranyaka's und Upanishaden.

Auf die Zeit, in welcher die Hymnen des Ṛigveda gesammelt und zusammengestellt wurden, in welcher der Yajurveda, der Sâman und der Atharvaveda entstanden, folgt die in mancher Hinsicht merkwürdige Periode der Brâhmaṇa's. Von dem Charakter derjenigen Schriften, welche man Brâhmaṇa's nennt, oder doch wenigstens der älteren unter denselben, werden Sie sich eine ziemlich deutliche Vorstellung machen können, wenn ich Ihnen sage, dass eben jene prosaischen Theile der Yajurveden, mit deren ausführlicher Schilderung ich in früheren Vorlesungen Ihre Geduld auf eine vielleicht schon allzu harte Probe gestellt habe, als die ältesten Brâhmaṇa-artigen Denkmäler bezeichnet werden müssen. Ja, man kann geradezu sagen, die schwarzen Yajurveden **sind** die ältesten bekannten Brâhmaṇa's, nur verquickt und untrennbar verbunden mit **dem**, was bei den anderen Veden Saṃhitâ genannt wird, mit den Liedern, den Versen und Sprüchen. Vom schwarzen Yajurveda muss man ausgehen, wenn man die Periode der Brâhmaṇa's schildern will, und so sind denn wir durch das Vorhergegangene einer sehr bedeutenden Mühe überhoben, der Einführung in den Geist und Ton der Brâhmaṇa's.

Erläuterungen und Besprechungen des complicirten Opferrituals, theologische Speculationen und Meinungen, Legenden aller Art, praktische Rathschläge für die Priester und Bestimmungen für verschiedene Vorkommnisse beim Opfer, ab und zu eine historische Mittheilung, meist noch nicht des sagenhaften Gewandes entkleidet, gelegentlich auch eine etymologische Bemerkung, die aus der Sprache philosophische oder theosophische Belehrung zu schöpfen sucht, resp. die Sprache dazu benutzen will, eine bestimmte theologische Meinung zu bekräftigen, —

Digitized by Google

Dies und Aehnliches bildet den Inhalt der Brâhmaṇa-Literatur, die in den nun folgenden Jahrhunderten mächtig emporwächst und durch Zahl und Umfang ihrer Werke in der That verdient, eine Literatur für sich genannt zu werden.

Viele von den Werken dieser Periode sind jedenfalls verloren gegangen; das lehren uns die zahlreichen Namen und Anführungen, die in den noch erhaltenen Brâhmaṇa's citirt und zum Theil bekämpft werden. Es scheint, dass die in diesen Parteikämpfen siegreichen Werke ihre weniger glücklichen Rivalen zum Theil so verdrängt haben, dass dieselben spurlos verschwunden sind. Immerhin aber ist noch eine recht bedeutende Anzahl dieser Werke bis heute erhalten.[1]

Diese Brâhmaṇa's sind der geistige Spiegel einer mehrere Jahrhunderte dauernden Epoche; einer Zeit, die uns — charakteristisch genug — keine literarischen Denkmäler hinterlassen hat ausser diesen; deren ganzes geistiges Streben sich nur in dieser Richtung bewegt und überall eine unverkennbar charakteristische Färbung an sich trägt. Das Opfer ist der grosse geistige Mittelpunkt, um den sich Alles bewegt. Die Beschreibung seiner Ceremonieen, Darlegung ihres Werthes, ihres Ursprunges und sonstiger Beziehungen, — darauf concentrirt sich das Interesse des priesterlichen Denkens jener Tage. Ein Werk dieser Art nach dem anderen schiesst empor, das eine an diesen, das andere an jenen, das dritte an einen dritten Veda und die Functionen seiner speciellen Priester sich mit seinen Erläuterungen anlehnend. So einförmig diese Literatur im Ganzen ist, so gewahren wir doch eine Entwickelung, ein Fortschreiten, und ein Werk wie das Çatapatha-Brâhmaṇa erhebt sich inhaltlich schon sehr bedeutend über jene ersten und ältesten Brâhmaṇa-artigen Bücher.

An die Brâhmaṇa's schliessen sich dann die sogenannten Âraṇyaka's oder die „Waldbücher", bestimmt für die in den Wald sich zurückziehenden Frommen, die keine Opfer mehr ausführen, aber im Durchdenken des Rituals und dessen, was damit zusammenhängt, eine Art Gottesdienst üben sollen. In diesen Âranyakâ's nimmt die theosophische Speculation allmählich einen immer breiteren Raum ein und gehen aus ihnen schliesslich die sogenannten Upanishaden hervor, die ältesten speculativen Tractate der Inder.

In den Brâhmaṇa's liefen Erklärung und Bestimmung des Rituals einerseits, und die daran geknüpften und darüber hinaus-

[1] Vgl. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 13. 14.

Digitized by Google

gehenden Speculationen andererseits noch neben einander. Das Eine war untrennbar mit dem Andern verbunden. Die Speculation knüpfte sich an die Ceremonie an, und die Ceremonie gründete sich auf die Speculation und bewies ihr Recht durch diese. Im Laufe der Zeit gehen sie beide aber mehr und mehr auseinander, und in der auf die Brâhmaṇa's folgenden Epoche finden wir beide gesondert behandelt. Es sind andre Werke, die dem Ceremoniell des Opfers dienen, andere, die dem speculativen Bedürfniss Genüge thun. Das Erstere übernehmen die Sûtra's, das Letztere die Âraṇyaka's und Upanishaden.

Die Brâhmaṇa's boten keine fortlaufende Darstellung des Opfers, sondern vielmehr Erläuterungen zu demselben. Der Gang des Opfers wird in ihnen als bekannt vorausgesetzt und nur durch einzelne Anführungen ab und zu ins Gedächtniss gerufen. Mit der Zeit aber musste sich das Bedürfniss nach einer systematischen Uebersicht des Opferganges fühlbar machen, und eine solche bieten uns die der folgenden Literaturepoche entstammenden Sûtra's, speciell die sogenannten Çrâuta- oder Kalpa-Sûtra's, neben denen die Gṛihya-Sûtra's wiederum das häusliche und tägliche Leben des Frommen regeln und die damit verbundenen religiösen Handlungen angeben. Die Çrâuta- oder Kalpa-Sûtra's sind also Ergänzungen und Fortsetzungen der Brâhmaṇa's nach der Seite des Rituals. Aber eine weit wichtigere und bedeutsamere Fortsetzung war die nach der Seite der Speculation, welche ganz eigentlich aus dem Schoosse der Brâhmaṇa's hervorgeht und in ganz allmählicher, stufenweiser Entwickelung aus den jüngeren Brâhmaṇa's in die von diesen zuerst nur wenig unterschiedenen Âraṇyaka's und aus diesen dann in die Upanishaden hinüberleitet, unter denen die älteren zum Theil noch geradezu als Âraṇyaka's oder Theile von Âraṇyaka's bezeichnet werden.

Wir wollen nun zunächst einen Ueberblick über die Brâhmaṇa's und die an dieselben sich anschliessenden literarischen Denkmäler zu gewinnen suchen. Ich werde aber natürlich nur die allerbedeutendsten und bekanntesten unter ihnen hervorheben, um jede Verwirrung durch Ueberfülle des Stoffes zu vermeiden.

Da sich die Brâhmaṇa's immer je an einen speciellen Veda anschliessen, so werden wir am Besten thun, sie in dieser Weise zu gruppiren.

Zum Ṛigveda speciell gehören zwei Brâhmaṇa's, nämlich das Âitareya-Brâhmaṇa und das Çâñkhâyana- oder

Digitized by Google

Kâushîtaki-Brâhmaṇa. Insbesondere das Âitareya-Brâhmaṇa ist von Wichtigkeit. Dasselbe wurde von Martin Haug sammt Uebersetzung herausgegeben.[1] Doch liessen Text und Uebersetzung gar Manches zu wünschen übrig, wenn auch die Uebersetzung namentlich die Kunde der Brâhmaṇa-Literatur wesentlich gefördert hat.[2] Der Text dieses Brâhmaṇa ist später noch einmal, sehr correct und schön, von Th. Aufrecht in Transscription herausgegeben worden.[3] Im Âitareya-Brâhmaṇa, welches jedenfalls zu den ältesten Schriften dieser Gattung gehört, wird ganz speciell das Soma-Opfer behandelt, wobei wesentlich nur Dasjenige Berücksichtigung findet, was dem Hotar, dem die Ṛigveda-Verse recitirenden Priester, speciell obliegt, da es ja eben ein Brâhmaṇa des Ṛigveda ist. Interessant ist es für uns, dass das Âitareya-Brâhmaṇa uns in geographischer Hinsicht wieder auf das Land der Kuru und Pañcâla hinweist, denn in demjenigen Capitel (8, 14), welches die verschiedenen indischen Stämme aufzählt, heisst es, dass in der Mitte die Kurupañcâla sammt den Vaça und Uçînara wohnen. Die übrigen Stämme gelten als südliche, östliche, nördliche und westliche. Die Kurupañcâla bilden also den Mittelpunkt in dem geographischen Gesichtskreis dessen, der dieses Brâhmaṇa verfasst hat. Es geht daraus hervor, dass auch die Ausbildung des Ṛigveda-Rituals eben in diesem Landstrich stattgefunden hat, wie wir das ja freilich nach unseren früheren Auseinandersetzungen schon entschieden erwarten mussten. Wir werden auch schwerlich fehlgehen, wenn wir annehmen, dass dasselbe Land als dasjenige anzusehen ist, in welchem die Sammlung und Vereinigung der Ṛigveda-Hymnen zu der uns vorliegenden Saṃhitâ stattgefunden hat.

Das Çâṅkhâyana-Brâhmaṇa steht in naher Beziehung zu dem Âitareya-Brâhmaṇa, ist aber mehr ein vollständig geordnetes Werk, systematisch nach einem bestimmten Plane über das ganze Opferwerk vertheilt, obschon auch hier das Soma-Opfer die Hauptstelle einnimmt.[4]

Viele Sagen und Legenden machen diese Brâhmaṇa's wichtig. Die merkwürdige Sage von Çunaḥçepa, den sein eigner Vater dem Opfertode weihen will und der, schon an den Opferpfahl gebunden, nur durch Gott Varuṇa's Gnade erlöst

---

[1] In 2 Bänden, Bombay 1863.
[2] Vgl. Weber's Kritik, Ind. Stud. IX, p. 177 flg.
[3] Bonn 1879.
[4] Vgl. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 48.

Digitized by Google

wird, hat Roth bereits vor längerer Zeit übersetzt[1] und besprochen.[2] An jedes dieser beiden Brâhmaṇa's ist nun noch ein Âraṇyaka angefügt, und in den Âraṇyaka's wiederum findet sich je eine Upanishad. Im Âitareya-Âraṇyaka bilden die vier letzten Abschnitte des zweiten Buches die Âitareya-Upanishad, während das dritte Buch des Kâushîtaki-Âraṇyaka in der sehr interessanten Kâushîtaki-Upanishad besteht.[3]

Die zum Sâmaveda gehörigen Brâhmaṇa's zeichnen sich dadurch aus, dass die phantastischen und mystischen Spielereien in ihnen vielfach alles Maass überschreiten, wodurch sie natürlich recht ungeniessbar werden,[4] wenn sie auch im Uebrigen viel historisch Interessantes enthalten. Der spielenden Identificationen verschiedener Sâman-Arten (wie Bṛihat, Rathantaram u. s. w.) mit allen möglichen irdischen und himmlischen Dingen werden Sie sich vielleicht noch aus unserer Besprechung des Yajurveda erinnern. Möglich, dass gerade der überaus dürftige Inhalt ihrer Saṃhitâ die Anhänger des Sâmaveda zu diesen übertriebenen Phantasmen verleitete. Da sich an den Stoff selbst gedanklich so überaus wenig anlehnen liess, musste man umsomehr dafür sorgen, ihn mit einem geheimnissvollen Nimbus zu umgeben, und schuf sich aus demselben eine Welt mystischer Gebilde.

Dies gilt gleich in erster Linie von dem umfangreichen Tâṇḍya-Brâhmaṇa, das aus 25 Büchern besteht und darum auch Pañcaviṃça-Brâhmaṇa genannt wird.[5] Dasselbe beschäftigt sich natürlich nur mit den Soma-Opfern, auf welche allein ja der Sâmaveda überhaupt Bezug hat, von den kleineren und einfacheren an bis zu den grösseren, welche Sattra oder Sitzung heissen und hundert Tage, ja sogar mehrere Jahre dauern können. Bemerkenswerth sind neben vielen Legenden und sonstigen Mittheilungen insbesondere die ausführlich geschilderten Opfer an der Sarasvatî und Dṛishadvatî, welche uns wieder in jene Gegend, das Geburtsland des Opferrituals, versetzen. Auch Kurukshetra wird erwähnt, während andere

---

[1] Roth, Ind. Stud. I, 458 flg.

[2] Ind. Stud. II, p. 112 flg.

[3] Eine dritte Upanishad des Ṛigveda ist die sogenannte Vâshkala-Upanishad, welche uns nur aus Anquetil Duperron's Oupnekhat (II, 366 flg.) bekannt ist und einer sonst nicht mehr erhaltenen Schule des Ṛigveda, den Vâshkala's, angehörte. (S. Weber, Ind. Lit., p. 56. 57.)

[4] S. Weber, Ind. Lit., p. 72.

[5] pañcaviṃça heisst im Sanskrit „aus 25 bestehend, 25 enthaltend".

Digitized by Google

Daten auch wiederum nach Osten weisen. Bemerkenswerth sind ferner die sogenannten Vrâtyastomâḥ, d. h. diejenigen Opfer, durch welche arische, aber nicht nach brahmanischer Ordnung lebende Inder den Eintritt in den brahmanischen Verband gewinnen.[1] Bitter wird in diesem Brâhmaṇa gegen die Kâushîtaki's polemisirt.[2]

Ein Nachtrag zu diesem Brâhmaṇa ist das sogenannte Shaḍviṃça-Brâhmaṇa, d. h. „das sechsundzwanzigste Buch".

Das dritte Brâhmaṇa des Sâmaveda ist das sogenannte Chândogya-Brâhmaṇa, von dem Wort Chândogya „der Sâman-Theologe". Die acht letzten Capitel dieses Brâhmaṇa bilden die sogenannte Chândogya-Upanishad,[3] die in mancher Hinsicht bedeutungsvoll ist.

Als Rest eines vierten Brâhmaṇa des Sâmaveda gilt die sogenannte Kena-Upanishad oder Talavakâra-Upanishad, welche angeblich das neunte Buch desselben bildet.[4]

Beim sogenannten schwarzen Yajurveda bilden, wie schon erwähnt, die früher von uns so ausführlich besprochenen prosaischen Theile der Saṃhitâ selbst die ältesten und wichtigsten Brâhmaṇa's. Für die älteren Schulen dieses Veda, die Kaṭha's und Mâitrâyaṇîya's (al. Kâlâpa's), lässt sich ausser jenen Brâhmaṇa-Theilen der Saṃhitâ's auch weiter kein Brâhmaṇa nachweisen, wenigstens nicht als selbständiges Werk. Wohl aber für die Schule der Tâittirîya's, nämlich das von dem Inder Râjendralâla Mitra (1855—1870) herausgegebene Tâittirîya-Brâhmaṇa in drei Büchern, das sich aber übrigens in seinem ganzen Charakter von der Tâittirîya-Saṃhitâ fast gar nicht unterscheidet und nur als ein Nachtrag zu dieser anzusehen ist, der theils das in der Saṃhitâ Behandelte näher ausführt und begründet, theils einige dort noch nicht besprochene Opfer[5] behandelt. Merkwürdig ist dabei noch, dass die letzten vier Abschnitte des letzten Buches im Tâittirîya-Brâhmaṇa dem weisen Kaṭha als Verfasser zugeschrieben werden, also dem Stifter der Kaṭha-Schule. Dasselbe gilt von zwei Abschnitten, welche sich nur bei den Âtreya's, einer den Tâittirîya's verwandten Schule, vorfinden, sowie auch von den beiden ersten Büchern des sogenannten Tâittirîya-Âraṇyaka.

[1] S. Weber, Ind. Lit. p. 73.
[2] Weber, a. a. O. p. 75.
[3] S. Weber, Ind. Lit. p. 77.
[4] S. Weber, a. a. O. p. 80. 81.
[5] Wie den Purushamedha (das Menschenopfer) und das Opfer an die Mondstationen.

Digitized by Google

Diese acht Abschnitte, welche alle ausdrücklich dem Kaṭha zugeschrieben werden, unterscheiden sich auch äusserlich schon sehr deutlich vom Tâittirîya-Brâhmaṇa und -Âraṇyaka durch das Fehlen der bei den Tâittirîya's ganz speciell beobachteten Lautgesetze, insbesondere durch den Mangel der Zerdehuungen von y und v zu iy und uv. Diese acht Abschnitte zusammen werden vermuthlich ursprünglich eine Brâhmaṇa-artige, resp. Âraṇyaka-artige Fortsetzung des Kâṭhaka gebildet haben, die uns aber als selbständiges Buch nicht mehr erhalten ist.[1]

An das Tâittirîya-Brâhmaṇa reiht sich das schon erwähnte Tâittirîya-Âraṇyaka, welches mit jenen zwei letzten Kaṭha-Abschnitten beginnt. Die vier letzten Bücher dieses Âraṇyaka werden durch zwei Upanishad's gebildet, und zwar die Tâittirîya-Upanishad und die Yâjñikî- oder Nârâyaṇîyâ-Upanishad.[2]

Bei der Mâitrâyaṇî Saṃhitâ vertritt ein sogenanntes Ergänzungsbuch (Khilakâṇḍa) die Stelle eines besonderen Brâhmaṇa oder Âraṇyaka, und ich glaube, dass wir hierin gerade eine ältere Stufe der Entwickelung sehen müssen.[3] Die weiterhin auch der Mâitrâyaṇî Saṃhitâ angereihte Upanishad dieser Schule (Mâitri-, Mâitrâyaṇa- oder Mâitrâyaṇîya-Upanishad) ist von Weber und Cowell früher wiederholt für ein jüngeres Produkt erklärt, während neuerdings M. Müller, wie ich glaube entschieden mit Recht, diese Upanishad mit zu den älteren und wichtigeren Denkmälern dieser Gattung zählt.[4]

Der sogenannte weisse Yajurveda unterscheidet sich dadurch von dem schwarzen, dass in ihm die Verse und Sprüche nicht mit den Brâhmaṇa-artigen erörternden Partieen untermischt, sondern streng von denselben unterschieden sind, und hat schon Weber diesen geordneteren, systematischeren Zuschnitt, gewiss mit Recht, als den jüngeren bezeichnet. Die Vâjasaneyi-Saṃhitâ enthält lediglich die Sprüche und Verse, welche

---

[1] Die gegen Schluss des zweiten dieser Abschnitte (prap. XI, 8) angeführte Legende von dem Besuch des Naciketas in der Unterwelt gab den Anlass zur Entstehung der zum Atharvaveda gerechneten Kâṭhaka-Upanishad.

[2] Vgl. Weber, Ind. Lit. p. 103.

[3] Die älteren Schulen kennzeichneten ihren Nachtrag eben als Nachtrag, während die jüngeren denselben unter dem Namen Brâhmaṇa, resp. Âraṇyaka wichtig aufbauschten. Auch hielten sich die älteren Schulen mit dieser Nachtragsliteratur in mässigeren Grenzen als die jüngeren.

[4] F. Max Müller, Sacred Books of the East, Vol. XV, (Oxford 1884), Introduction, p. XLVII flg.

Digitized by Google

der Adhvaryu zu sprechen hat, jede Erörterung ist vermieden. Diese findet sich nun dafür in allerreichstem Maasse in dem zu dieser Schule gehörigen Brâhmaṇa, dem sogenannten Çatapatha-Brâhmaṇa oder dem „Brâhmaṇa der hundert Pfade.“[1] Es ist dies das umfangreichste, wichtigste und interessanteste Product der gesammten Brâhmana-Periode, seiner Entstehungszeit nach aber jedenfalls eines der jüngeren.

„In keinem der vedischen Texte — sagt Oldenberg[2] — können wir so Schritt für Schritt der Genesis des Gedankens der Einheit in Allem was da ist, von dem ersten leisen Sichankündigen dieses Gedankens bis zur selbstgewissen Klarheit nachgehen, wie in dem Werk, das nach den Hymnen des Ṛigveda als das bedeutungsvollste der ganzen vedischen Literatur angesehen zu werden verdient, dem Brâhmaṇa der hundert Pfade.“

Dies hervorragende Werk ist bereits im Jahre 1855 in vortrefflicher Weise von Albrecht Weber herausgegeben worden, und bildet den zweiten Band seiner grossen Edition des weissen Yajurveda.[3] Uebersetzt sind bisher von dem umfangreichen Werke nur einzelne Partieen. So das erste Capitel von Weber,[4] Verschiedenes von Muir in seinen Original Sanskrit Texts, das Capitel über die Dîkshâ oder die Weihe zum Somaopfer von B. Lindner;[5] verschiedene Partieen ferner mit feinsinnigem Verständniss für den Brâhmaṇa-Styl von Delbrück.[6] Endlich ist vor einigen Jahren (1882) als zwölfter Band von Max Müller's bekannten „Sacred Books of the East“[7] eine Uebersetzung des ersten und zweiten Buches des Çatapatha-Brâhmaṇa von Prof. Julius Eggeling erschienen.[8]

---

[1] Von çata „hundert“ und patha „der Pfad“, weil es aus hundert Abschnitten besteht; vgl. Weber, Ind. Lit. p. 129.

[2] Buddha, p. 25.

[3] Vgl. oben p. 89.

[4] Ztschr. d. d. Morg. Ges. IV, 1850.

[5] S. oben p. 108 Anm.

[6] In seinen, mit E. Windisch zusammen herausgegebenen „Syntaktischen Forschungen“; vgl. namentlich Bd. II und III.

[7] Besprochen von Whitney im American Journal of Philology, Vol. III, No. 12.

[8] Kâṇḍa I—IX des Çat. Br. führen die 18 ersten Bücher des Vâjas. Samhitâ Wort für Wort auf, erklären sie dogmatisch und begründen sie rituell. Kâṇḍa X enthält das Agnirahasyam, d. i. mystische Feuerlegenden. Kâṇḍa XI ist nur Recapitulation des Rituals und Anleitung zum Studium. Kâṇḍa XII enthält die Prâyaçcitta oder Sühnungen; Kâṇḍa XIII den Açvamedha oder das Pferdeopfer; Kâṇḍa XIV das Âraṇyakam. (Vgl. Weber a. a. O. p. 130. 131).

Digitized by Google

Das Çatapatha-Brâhmaṇa besteht aus vierzehn Kâṇḍa's oder Büchern, unter welchen die ersten neun jedenfalls den ältesten Theil des Werkes bilden. Die Bücher X—XIII enthalten theils mystische Legenden und Deutungen, theils Recapitulation des gegebenen Rituals, theils rituelle Ergänzungen und Nachträge. Das vierzehnte und letzte Buch heisst Âraṇyaka und die letzten sechs Capitel dieses Buches bilden ein Werk für sich, eine Upanishad, welche den Namen Bṛihad-Âraṇyaka, d. i. das grosse Âraṇyaka oder Waldbuch, trägt. Und zwar ist dies mit die grösste und bedeutendste unter den Upanishaden.[1 u. 2]

Auch das Çatapatha-Brâhmaṇa weist auf das Land der Kuru-Pañcâla als Stammland der specifisch brahmanischen Cultur. Gerade im Çatapatha-Brâhmaṇa wird Kurukshetra wiederholt der Opferplatz der Götter genannt; hier tritt der berühmte Kuru-König Janamejaya[3] auf und jener berühmteste Lehrer der Opferweisheit, Âruṇi, wird gerade hier[4] ein Kâurupañcâla genannt. Aber nichtsdestoweniger führen uns andere Data desselben Brâhmaṇa viel weiter nach Osten, über Madhyadeça hinaus in das Land der Koçala und Videha, und es bewährt sich durchaus die von Weber ausgesprochene Vermuthung, dass der weisse Yajurveda in den östlichen Gebieten Hindostan's redigirt worden sei.[5]

Yâjñavalkya, die Hauptautorität des Çatapatha Brâhmaṇa, resp. des weissen Yajurveda, begegnet uns in diesem Brâhmaṇa am Hofe des Königs Janaka von Videha, also ziemlich weit im Osten. Janaka ist der Patron und Schirmherr des Yâjñavalkya, und am Hofe dieses Fürsten fanden nach dem Berichte des

---

[1] Als Upanishaden des weissen Yajurveda werden ausserdem gerechnet Buch XVI der Vâjasaneyi-Saṃhitâ (Çatarudriya); XXXI (Purushasûkta); XXXII (Tadeva); der Anfang von XXXIV (Çivasaṃkalpa); XL (Îça-Up.). (cf. Weber a. a. O. p. 119. 128.)

[2] Uebrigens ist noch eine andere Gruppirung des Stoffes nothwendig. Die fünf ersten Kâṇḍa und die vier letzten gehören insofern enger zusammen, als in ihnen Yâjñavalkya die Autorität bildet; auch werden in ihnen fast nur östliche Völker oder solche des mittleren Hindostan erwähnt, die Kurupañcâla, Koçala, Videha, Sṛñjaya. In Kâṇḍa VI—X ist dagegen Çâṇḍilya die endgültige Autorität, und Yâjñavalkya wird gar nicht genannt; die hier erwähnten Völker sind nordwestliche, die Gândhâra, Salva und Kekaya. Die Entstehungszeit dieser Bücher ist übrigens wahrscheinlich dieselbe, wie die von Kâṇḍa I—V (vgl. Weber, a. a. O. p. 147).

[3] S. Weber a. a. p. 135.

[4] Çat. Br. 11, 4, 1, 2.

[5] Vgl. Weber a. a. O. p. 147, Anm. 143; vgl. ferner namentlich die lichtvolle Darstellung bei Oldenberg, Buddha, p. 405.

Digitized by Google

Çatapatha-Brâhmaṇa berühmte Redeturniere schriftgelehrter Brahmanen statt. Aus diesen theologischen Wettkämpfen geht Yâjñavalkya als Sieger hervor. Er bringt durch seine überlegene Weisheit alle Brahmanen der Kurupañcâla zum Schweigen, den Uddâlaka Âruṇi, den Açvala, den Vidagdha Çâkalya, den Kahola Kâushîtakeya und die Gârgî Vâcaknavî, die Vertreter des schwarzen Yajurveda und des Ṛigveda.[1] So berichtet das Yâjnavalkîyakâṇḍa, einer der späteren Abschnitte des Çatapatha-Brâhmaṇa, während eine andere Stelle Yâjñavalkya als den Schüler jenes Uddâlaka Âruṇi bezeichnet,[2] womit doch wiederum deutlich ausgesprochen wird, dass auch Yâjñavalkya die Opferwissenschaft ursprünglich von jenen Brahmanen des Kurupañcâla-Landes gelernt hatte, wenn er auch, wie Oldenberg vermuthet,[3] selbst von Geburt ein Videha war. Für die in Rede stehende Culturentwickelung, die Verbreitung der brahmanischen Cultur von Madhyadeça nach Osten hin, sind gerade diese Berichte des Çatapatha-Brâhmaṇa von Wichtigkeit. Jene Brahmanen, die am Hofe des über das östliche Land der Videha herrschenden Königs Janaka disputirten, waren fast alle Kurupañcâla, und die ältere Autorität des Kurupañcâla-Landes für das heilige Wissen wird durchaus anerkannt, wenn auch das im Osten redigirte Buch den Hauptlehrer der neuen östlichen Schule als Sieger aus allen Kämpfen hervorgehen lässt.

Vielfach werden im Çatapatha-Brâhmaṇa die Caraka-Adhvaryavas, d. h. die Adhvaryu-Priester der Caraka-Schule getadelt. Darunter sind die Vertreter jener älteren Schulen des schwarzen Yajurveda, die Kaṭha's, Kapishṭhala's und Mâitrâyaṇîya's (resp. Kâlâpa's) zu verstehen, welche unter dem gemeinsamen Namen Caraka's zusammengefasst werden. Aus dem Westen ist die Opferweisheit nach dem Osten vorgedrungen, und hier hat sich eine neue und einflussreiche Schule derselben gebildet, welche sich nun der älteren überlegen erachtet und solche Ueberlegenheit durch Tadeln des Aelteren ins rechte Licht zu setzen sucht.

Sehr deutlich ist diese allmähliche Wanderung der brahmanischen Cultur von Westen nach Osten in einer Legende ausgesprochen, die sich im ersten Buche des Çatapatha-Brâhmaṇa findet[4]:

---

[1] S. auch Weber, Ind. Lit., p. 142—144.
[2] Çat. Br. 14, 9, 3. 15; 9, 4, 33.
[3] Buddha, p. 405.
[4] Çat. Br. 1, 4, 1, 10; vgl. Weber, Ind. Stud. 1, 170 flg. Oldenberg, Buddha p. 406.

Digitized by Google

„Videgha Mâthava, der Stammheros der Videha, zieht über die Sadânîrâ[1] nach Osten und begründet dort die Herrschaft der Videha. Aber Agni Vâiçvânara,[2] der von der Sarasvatî kommt, geleitet ihn nicht hinüber; er kann nicht über die Sadânîrâ hinwegflammen. Deshalb gingen früher keine Brahmanen über die Sadânîrâ nach Osten, denn es war schlechtes Land, davon Agni Vâiçvânara nicht gekostet hatte. 'Jetzt aber wohnen östlich von dort viele Brahmanen; — — jetzt ist es gar gutes Land, denn nun haben Brahmanen es mit Opfern geniessbar gemacht.'"[3]

Von Interesse und Wichtigkeit ist uns im Çatapatha-Brâhmaṇa insbesondere auch die Beziehung zu denjenigen Gestalten, welche später in den grossen Epen erscheinen. So wird z. B. Janamejaya, der aus dem Mahâbhârata berühmte Kuru-König, hier zuerst genannt. Es heisst, dass dieser Janamejaya, Sohn des Parikshit, mit seinen Brüdern durch ein Pferdeopfer „von aller Uebelthat, allem Brahmanenmorde"[4] befreit wird;[5] dunkle und nicht näher bekannte Greuel, in welchen nach Weber die Grundlage der Sage des Mahâbhârata zu suchen wäre,[6] resp. des im Mahâbhârata geschilderten Unterganges des Kuru-Geschlechtes. Das nach dem grossen Epos siegreiche Geschlecht der Pându begegnet uns noch nirgends in den Brâhmaṇa's, und es ist bemerkenswerth für die Genesis dieses Epos, dass der Name des Hauptheldes der Pâṇḍu, des Arjuna, im Çatapatha-Brâhmaṇa[7] noch als Name des Indra erscheint, mit dem er aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich identisch ist.[8]

In jenem schon früher erwähnten König Janaka, dem frommen Schutzherrn des Yâjñavalkya, müssen wir wohl den gleichnamigen Vater der Sitâ, der Heldin des Râmâyaṇa, wiedererkennen.

Die Sage von der Sündfluth[9] begegnet uns zuerst im Çatapatha-Brâhmaṇa und ist von dort in das Epos übergegangen. Desgleichen finden wir hier die rührende Erzählung

---

[1] D. i. über den Grenzfluss Sadânîrâ.
[2] D. i. das allverehrte heilige Feuer.
[3] Oldenberg, Buddha, p. 406. 407.
[4] brahmahatyâ.
[5] Vgl. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 139.
[6] Weber, a. a. O. p. 151.
[7] Wie auch in der Vâjasaneyi-Saṃhitâ.
[8] Weber, a. a. O. p. 151. Im Epos gilt er als Sohn des Indra.
[9] Ueber die auch im Zendavesta (Vendidad, Fargard II) ein Bericht vorliegt.

Digitized by Google

von der Liebe und der gewaltsamen Trennung des Purûravas und der Urvaçî,[1] die den Stoff für eines der schönsten indischen Dramen abgeben sollte. Ja, auch Bharata, der Sohn des Duḥshanta (Dushyanta) von der Apsaras Çakuntalâ tritt schon im Çatapatha-Brâhmaṇa auf. Wir sehen also eine Fülle der wichtigsten, später viel benutzten Sagenstoffe hier im Çatapatha-Brâhmaṇa theils angeführt, theils angedeutet.

Auch nach anderen Richtungen hin eröffnet uns das Çatapatha-Brâhmaṇa neue Perspectiven. Es finden sich hier Berührungspunkte mit der Tradition von der Entstehung der Sâṃkhya-Lehre und mit den Anfängen des Buddhismus. So wird z. B. Âsuri von der Tradition als eine Hauptautorität für die Sâṃkhya-Lehre genannt, und Âsuri ist der Name eines im Çatapatha-Brâhmaṇa vielfach erwähnten Lehrers.[2]

Die Gâutama's, mit welchem Geschlechtsnamen sich auch die Çâkya's von Kapilavastu nannten, denen Buddha entstammte, sind unter den Lehrern und in den Lehrerlisten des Çatapatha-Brâhmaṇa besonders oft genannt, und in dem Lande der Koçala-Videha fasste der Buddhismus ja zuerst festen Fuss. Bemerkenswerth ist auch das Vorkommen der Worte Arhant,[3] Çramaṇa[4] und Pratibuddha. Wenn dieselben auch noch nicht in dem technischen Sinne der Buddhisten[5] gebraucht werden, so ist doch schon das erstmalige Auftreten dieser Worte von Interesse, weil die Buddhisten offenbar hier anknüpften.

Kurzum das Çatapatha-Brâhmaṇa ist für uns eine Fundgrube wichtiger und bemerkenswerther Erzählungen und Data, sowie auch die demselben einverleibte Upanishad, das Bṛihad-Âraṇyaka, mit Recht für die grösste und schönste aller Upanishaden gilt.[6]

Als Brâhmana des Atharvaveda gilt das sogenannte Gopatha-Brâhmaṇa, doch liegt in demselben ein näherer Bezug zur Samhitâ des Atharvaveda eigentlich nicht vor. Atharvan tritt in demselben als ein Prajâpati auf, der von Brahman als Demiurgos bestellt ist.[7]

---

[1] Deren übrigens auch schon ein vielfach dunkles Lied des Rigveda Erwähnung thut (RV 10, 95).

[2] S. Weber a. a. O. p. 152.

[3] S. Çat. Br. 3, 4, 1, 3 flg.

[4] S. Bṛih. Âr. 4, 1, 22; Tâitt. Âr. 2, 7 neben tâpasa.

[5] Vgl. Weber, a. a. O. p. 152. 153.

[6] Aus dieser Upanishad werden wir in den folgenden Capiteln grössere Stücke mittheilen.

[7] Vgl. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 167.

Digitized by Google

An Upanishaden wird eine sehr grosse Anzahl zum Atharvaveda gerechnet, aber es sind dies zum grossen Theil viel jüngere Producte, die sogar bis in die Purâṇa-Zeit hinabreichen. Man muss in der Upanishaden-Literatur sehr sorgfältig scheiden zwischen den älteren Werken, die wir bereits als integrirende Bestandtheile der drei Hauptveda's kennen gelernt haben, und jüngeren oder auch ganz jungen Schriften dieser Art, und darf sich also durch die blosse Bezeichnung „Upanishad" nicht irre leiten lassen. Die Anhänger des Atharvaveda haben auch mehrere der den anderen Veden einverleibten oder angehörigen Upanishaden in einer Atharva-Recension ihrem Veda zugezählt. Eine derselben ist uns von Wichtigkeit, weil sie uns nur in dieser Recension erhalten ist, nämlich die Kâṭhaka-Upanishad,[1] die offenbar der alten Schule der Kaṭha's angehört und uns ihres Inhaltes wegen von entschiedenem Interesse ist. Den Upanishaden der älteren Veda's, die sich mit der Untersuchung über das Wesen des Allgeistes, des Âtman, beschäftigen, stehen unter den speciell zum Atharvaveda gehörigen Upanishaden am nächsten wohl die Muṇḍaka- und die Praçna-Upanishad, welche von den späteren Autoritäten der Vedânta-Philosophie (Bâdarâyaṇa und Çaṃkara) viel citirt werden.[2] Eine jüngere Kategorie von Atharvaveda-Upanishad's beschäftigt sich nicht mehr mit der philosophischen Untersuchung des Allgeistes, sondern behandelt den Yoga, d. h. die Versenkung in den Allgeist (Âtman), die Stufen in derselben und die äusseren Mittel dazu;[3] während eine dritte, noch bedeutend jüngere Kategorie dieser Atharvaveda-Upanishad's sektarische Zwecke verfolgt, an Stelle des Âtman den Vishṇu oder Çiva setzt, und offenbar jenen viel späteren Jahrhunderten entstammt, wo sich Indien vornehmlich dem Cultus dieser beiden Götter weihte.

Die Gesammtzahl der bis jetzt bekannten Upanishaden ist schon eine sehr bedeutende. Weber zählte (i. J. 1876) deren 235.[4] Doch sind für uns bei unserer gegenwärtigen Untersuchung nur die ältesten unter ihnen von Bedeutung, d. h. vor Allem diejenigen, welche sich als Schlusstheile der drei Haupt-Veden erhalten haben und welche darum den Namen Vedânta oder „Ende des Veda" tragen; ein Name, der später auf die

---

[1] Oder Kaṭhopanishad.
[2] S. Deussen, Vedânta, p. 12; Weber, Ind. Lit., p. 175.
[3] Weber, a. a. O. p. 180.
[4] Ind. Lit., 2. Aufl., p. 171 Anm.

Digitized by Google

orthodoxe Philosophie übergegangen ist, welche ihre Lehı wesentlich auf diese Schriften gründet.[1]

[1] Nach Weber (a. a. O. p. 172 Anm.) wären die ältesten: Aitare] Kâushîtaki-, Vâshkala-, Châṇdogya-Up., Çatarudriya, Çikshâvallî o Tâittirîya-Saṃhitopanishad, Tadeva, Çivasaṃkalpa, Purushasûkta, 'Îça-l und Bṛihad-Âraṇyakam. Zu diesen möchte ich noch Kâṭhaka-, Mâi und Çvetâçvatara-Up. hinzufügen; vielleicht auch Muṇḍaka- und Praç Up. Vgl. noch M. Müller, Sacred Books of the East, Vol. XV, Int duction.

Digitized by Google

Vierzehnte Vorlesung.

Die Çrâuta- und Smârta-Sûtra's. Die wichtigsten Werke der Çrâuta-Literatur. Charakteristik der Gṛihyasûtra's und Angabe der wichtigsten Werke dieser Art. Einiges über die ständischen Verhältnisse. Die vier Açrama's oder Lebensstufen. Versuch, deren Entstehung historisch zu begreifen. Allgemeine Schilderung der geistigen Bewegung jener Zeit. Der theologische Wettkampf bei König Janaka von Videha.

Auf die Periode der Brâhmaṇa's folgte, wie früher erwähnt, die der Sûtra's, welche in ihrer Fortsetzung wohl bis weit in die buddhistische Zeit hineinreicht. Das Wort „Sûtra", von der Wurzel sîv „nähen", heisst eigentlich soviel als „Faden, Schnur", daher dann auch „Leitfaden, Lehrbuch", und diesen Charakter von Leitfaden tragen die betreffenden Werke in der That an sich. Nach all den weitschweifigen, umfangreichen und oft verworrenen Untersuchungen und Darlegungen der Brâhmaṇa's empfand man das Bedürfniss, die Regeln, nach denen das Opfer wie überhaupt das Leben der Frommen sich richten sollte, in übersichtlicher Gestalt vor sich zu sehen, und es entstanden die Sûtra's, welche aber nicht etwa bloss als ein Extract der Brâhmaṇa's anzusehen sind, sondern vielmehr sehr Vieles darbieten, was bis dahin nur mündlich gelehrt und überliefert worden war.

Die Sûtra's zerfallen in zwei Hauptabtheilungen: die sogenannten Çrâuta- oder Kalpasûtra's, welche sich ausschliesslich mit der systematischen Darstellung des Opferrituals beschäftigen, und die sogenannten Smârtasûtra's, welche das häusliche und bürgerliche Leben regeln sollen.

Çrâutasûtra heisst soviel als ein Sûtra, welches auf der Çruti,[1] d. h. der heiligen Ueberlieferung, der auf höhere Offenbarung zurückgehenden Tradition beruht, worunter der Veda und

[1] Çruti von der Wurzel çru „hören" (cf. κλύω) bedeutet eigentlich das „Hören", das „Gehör".

hier insbesondere die Brâhmaṇa's verstanden werden. Smârtasûtra dagegen kommt von dem Worte Smṛiti, d. h. Erinnerung, Gedächtniss, dann speciell eine als maassgebende Autorität geltende Ueberlieferung profanen Charakters. Es sind die mündlich überlieferten Regeln für häusliches und öffentliches Leben, für Sitte und Gesetz, welche nicht den Anspruch erheben, auf göttlicher Offenbarung zu beruhen. Sie zerfallen wieder in die sogenannten Gṛihyasûtra's oder die Haus-Regeln, welche die im häuslichen und ehelichen Leben zu beobachtenden Ceremonieen behandeln, wie sie z. B. bei der Geburt, beim Eintritt in die Lehrjahre, bei der Verheirathung u. dgl. zu vollführen sind; und zweitens die Dharmasûtra's oder Gesetzes-Sûtra's, welche das Recht darstellen und den späteren Gesetzbüchern zu Grunde liegen.

Auch bei den Sûtra's müssen wir — ebenso wie bei den Upanishaden — stets ältere und jüngere unterscheiden, und die Periode, in welcher diese Werke entstanden, hat sich jedenfalls über mehrere Jahrhunderte hin erstreckt. Einen besonders alterthümlichen Eindruck hat mir unter den Çrâutasûtra's das sogenannte Mânava-Çrâutasûtra gemacht, zur Schule der Mânava's gehörig, der auch das berühmte sogenannte „Gesetzbuch des Manu" entstammt und die eine Unterabtheilung der Mâitrâyaṇîya's bildete.[1] Dieses Werk ist noch nicht edirt, es finden sich aber in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek zwei Manuscripte desselben vor, die ich durchgesehen habe.

Das Mânava-Çrâutasûtra hat noch mehr einen schildernden, darstellenden Charakter, schliesst sich in Styl und Art ganz eng an die Brâhmaṇa-Theile des Yajurveda und unterscheidet sich von diesen eigentlich nur dadurch, dass es eben ausschliesslich den Gang des Opfers darstellt, ohne sich auf weitere Speculationen, Legenden u. dgl. einzulassen. In der Folge strebten aber die Verfasser der Sûtra-Werke immer mehr nach Gedrängtheit und Kürze im Ausdruck, um auf solche Weise die grösste Uebersichtlichkeit zu erreichen. So bestehen die Sûtra's zuletzt nur aus ganz kurzen formelhaften Sätzen, zu deren Verständniss es eingehender Commentare bedarf. Es ist uns ein charakteristischer Ausspruch der Brahmanen hierüber erhalten, des Inhalts, dass der Verfasser eines Sûtra sich mehr darüber freue, einen einzigen Buchstaben erspart zu haben, als über die Geburt eines Sohnes.[2]

---

[1] Vgl. oben p. 111 Anm.

[2] S. Max Müller, Ursprung und Entwickelung der Religion, p. 168 — Weber sagt über diesen Punkt in seiner Ind. Literaturgesch. II A. p. 17.

Digitized by Google

Man kann sich diese Entwickelung sehr anschaulich machen, wenn man z. B. das vorhin erwähnte, mehr darstellende Çrâutasûtra der Mânava's mit dem schon ganz formelhaft-kurzen des Kâtyâyana,[1] dem Çrâutasûtra des weissen Yajurveda, zusammenhält und vergleicht. Zum schwarzen Yajurveda gehören ausser dem erwähnten Sûtra der Mânava's noch mehrere andere. In der Schule der Kaṭha's war das Sûtra des Lâugâkshi in Geltung. Von den uns bekannten, zur Tâittirîya-Schule gehörigen, Çrâutasûtra's gilt als ältestes das des Bâudhâyana; zur selben Schule gehören das Çrâutasûtra des Bhâradvâja, das des Âpastamba und das des Hiraṇyakeçin.[2] Ausser diesen Werken müssen vor Allem aber noch die beiden Çrâutasûtra des Ṛigveda namhaft gemacht werden, nämlich das des Âçvalâyana und das des Çâñkhâyana, von denen das erstere sich an das Aitareya-Brâhmaṇa anschliesst, das letzere an das Çâñkhâyana-Brâhmaṇa.[3]

Zum Sâmaveda gehören die Çrâutasûtra des Maçaka, des Lâṭyâyana und Drâhyâyaṇa.[4] Zum Atharvaveda endlich das Vâitânasûtra.[5]

———

„Die Breite der Darstellung in den Einzelnheiten musste einer kurzen Uebersicht der Gesammtheit dieser Einzelnheiten weichen: bei der grossen Masse derselben war aber die möglichste Kürze nöthig, um das Gedächtniss nicht zu sehr zu beschweren, eine Kürze, welche übrigens sehr gedrängt und änigmatisch ausgefallen ist, und zwar um so mehr, je selbstständiger die Sûtra-Literatur ward, je mehr man sich der daraus entspringenden Vortheile bewusst wurde: je älter daher ein Sûtram, desto verständlicher ist es, je räthselhafter, desto jüngeren Ursprung bekundend." — Dem entsprechend unterscheidet auch Pâṇini (4, 3, 105) wie bei den Brâhmaṇa's, so auch bei den Kalpa's, d. h. Kalpa- oder Çrâutasûtra's, die von den Alten herrührenden von denen, die seiner eigenen Zeit näher stehen (vgl. Weber ebenda).

[1] Veröffentlicht als dritter Band von Weber's Ausgabe des weissen Yajurveda, vgl. oben p. 89 Anm.

[2] Auch ein Vâikhânasa-Sûtra wird dazu gerechnet. Veröffentlicht ist von allen diesen Çrâutasûtra's des schwarzen Yajurveda bis jetzt nur ein Theil des Âpastamba-Çr. S., und zwar von R. Garbe in der Bibliotheca Indica. (The Çrâuta-Sûtra of Âpastamba, belonging to the Tâittirîya-Saṃhitâ, with the commentary of Rudradatta edited by Dr. Richard Garbe, Prof., Vol. I Calcutta 1882. Vol. II Calcutta 1883—1886.)

[3] Vgl. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 57. — Das Çrâutasûtra des Âçvalâyana ist sammt dem Commentare des Nârâyaṇa Gârgya veröffentlicht in der Bibliotheca Indica, Calcutta 1864—74, von Râma-Nârâyaṇa und Ânandacandra. — Eine Ausgabe von Çâñkhâyana's Çrâutasûtra hat A. Hillebrandt begonnen (Bibliotheca Indica, Calcutta 1885. Fasc. I u. II).

[4] Näheres s. bei Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 82 flg.

[5] Das letztere ist herausg. von Dr. Richard Garbe, London 1878

Für das richtige Verständniss des Opferrituals sind diese Werke von unschätzbarem Werth, ja unentbehrlich, so wenig anziehend und interessant sie im Uebrigen auch sein mögen.

Weit mehr allgemein menschliches Interesse als diese rituellen Bücher können die sogenannten Gṛihyasûtra's für sich in Anspruch nehmen, denn hier blicken wir hinein in das häusliche und tägliche Leben des Inders, wie sich dasselbe altem Brauch gemäss gestaltet, hier hören wir die Rathschläge, denen gemäss der Fromme in den wichtigsten Wechselfällen des Erdendaseins verfahren soll. Manch sinnige, manch merkwürdige Sitte ist in diesen Büchern aufbewahrt, und Manches, das, wie die Vergleichung lehrt, seinem wesentlichen Inhalt nach in uralte Zeit zurückreicht. Die Gṛihyasûtra's sind die ältesten und wichtigsten indischen Denkmäler für alles das, was wir unter dem Wort „Sitte" zusammenfassen.

Da werden die häuslichen Opfer gelehrt, mit denen der Mann seiner Wohnstätte die rechte Weihe giebt, die Gebete, die er täglich sprechen, die Spenden, die er darbringen soll. Da entrollt sich vor uns in lebendigen Zügen das Bild, wie der junge Inder seinen Hausstand begründet, wie er nach einem passenden Mädchen sich umsieht und seine Brautwerber aussendet; wie die Werber im Hause der Jungfrau feierlich ihr Anliegen vorbringen, die Geschlechtsnamen des freienden Jünglings herzählend; wie beide Parteien dann, wenn man sich gegenseitig gefällt, ein Gefäss berühren, das mit Blumen, zerstossenem Getreide, Früchten, Gerste und Gold gefüllt ist: wie der Lehrer mit segnenden Sprüchen dies Gefäss der Jungfrau aufs Haupt setzt und so die Verlobung geschlossen ist; wie dann der glücklich Verlobte ein feierliches Opfer darbringt und wie die Jungfrau zum Hochzeitsfest bereitet, mit duftendem Wasser gewaschen und in festliches Gewand gekleidet wird. Opfer werden gebracht, junge Weiber führen Tänze auf und man speist die Brahmanen. Der festlich bereitete Bräutigam wird von glücklichen jungen Frauen zum Hause des Mädchens geleitet, wobei auch Scherz und Muthwille ihr Recht finden.[1] Nach feierlicher Begrüssung überreicht der Bräutigam der Braut seine Geschenke und erhält vom Schwiegervater eine

(Vâitâna Sûtra, The Ritual of the Atharvaveda); und von Demselben übersetzt, Strassburg 1878.

[1] Nach Çânkh. 1, 12 wird der Bräutigam bei dieser Gelegenheit von den jungen Frauen ein wenig gehänselt; er darf ihnen aber, wenn sie mancherlei von ihm verlangen, nicht widerstreben, natürlich in den Grenzen des Erlaubten.

Digitized by Google

Kuh als Ehrengabe.[1] Der Bräutigam fasst mit der Rechten die Rechte der Braut mit den Worten: „Ich ergreife zum Heil deine Hand!“ und führt sie zu einem bestimmten Stein, den sie mit der rechten Fussspitze betreten muss, ein symbolischer Act, der die Ueberwindung alles Feindlichen in Zukunft bedeutet. Dann umwandeln sie gemeinsam das Feuer und die Braut bringt mit eigener Hand ein besonderes Opfer von geröstetem Opferschrot, mit Mimosenblüthen untermischt, im Feuer dar, wozu der Bräutigam begleitende Sprüche spricht. Dann machen sie zusammen noch sieben feierliche Schritte, und nun gilt der Ehebund als fest besiegelt. Die Braut nimmt Abschied vom Elternhaus und es folgt die Brautfahrt, durch manchen sinnigen Brauch ausgezeichnet. Im Hause des Gatten wird der Neuvermählten ein Knabe aus guter Familie auf den Schooss gesetzt; das soll eine gute Vorbedeutung sein. Nach Sonnenuntergang zeigt der junge Mann ihr den Polarstern und ermahnt sie, so fest und unwandelbar bei ihm zu verharren. Drei Tage sollen sie Enthaltsamkeit üben;[2] am vierten erst, nach feierlichen, glückverheissenden Bräuchen, findet die endgültige eheliche Vereinigung statt.[3] — Ist die junge Frau guter Hoffnung, so müssen nun wieder zu bestimmten Zeiten glückbringende Bräuche ausgeführt werden, die endlich in der Ceremonie für den Neugeborenen und der Namengebung gipfeln. Nach zehn Tagen wird das Aufstehen gefeiert, nach sechs Monaten das Kosten der Speise. Nach einem Jahre endlich, oder im dritten Jahre findet die Ceremonie des Haarschneidens statt.[4] Der Knabe wird im bestimmten Alter, mit einem Fell oder einem frischen Gewand, mit Gürtel und Stab gerüstet, einem Brahmanen als Schüler zugeführt, und mit sinnigen Sprüchen[5] und Wechselreden wird das Verhältniss zwischen Lehrer und Schüler geknüpft. Wie dann der Schüler im Hause

[1] Ein ähnlicher Brauch findet sich auch hie und da im deutschen Volk; vgl. die schwäbische Sitte, „dass man der Braut die schönste Kuh im Stalle mitgab;“ nach A. Birlinger angeführt in Ind. Stud. V p. 455.

[2] Man vgl. die drei Tobiasnächte der Deutschen; s. Ind. Stud. V, p. 455. 456.

[3] Die Heirathsgebräuche der I der nach den Gṛihyasûtra sind eingehend behandelt und dargestellt von Haas, Ind. Stud. V, p. 267 bis 412; dazu vgl. Weber ebenda 177—266.

[4] So beim Brahmanen; beim Krieger im fünften, beim Vâiçya im siebenten Jahre.

[5] So sagt z. B. der Lehrer: „In meinen Willen nehme ich dein Herz, meinem Denken folge dein Denken; meines Wortes freue dich von ganzer Seele; Bṛihaspati verbinde dich mir!“ (C [illegible]h. Gṛihy. 2, 4; Ind. Stud. XV, p. 52).

des Lehrers sich zu benehmen, wie und was er zu lernen, welche Opfer und Gebete er auszuführen hat, das Alles wird in den Grihya-Sûtren eingehend dargelegt; ebenso wie ein würdiger Gast zu empfangen ist u. a. m. Ist endlich der junge Mann vom Lehrer als reif entlassen und will er sich sein eigenes Haus bauen, so geben wieder die Gṛihya-Sûtren die Regeln und Bräuche dabei an. Dann wird gelehrt, wie er zu verfahren hat und welche Sprüche er sprechen muss, wenn er verreist und wenn er wieder heimkehrt; unter welchen Bräuchen er die Erstlingsfrüchte geniessen soll, was er sprechen soll über die auf die Weide gehenden Kühe und welche Bräuche befolgt werden müssen beim Kennzeichnen der Kühe, beim Zulassen des Stieres u. dgl. m. Auch die Spende für die Vorfahren und das Todtenopfer für die Verstorbenen giebt das Sûtra an. Es lehrt, wie nun der selbständig gewordene Mann selbst bei sich in festlicher Feier die Vedenschule eröffnet, wie er das Studium vorzunehmen hat, bei welchen Vorkommnissen er pausiren darf u. dgl. m. Die Weihe von Teichen, Brunnen und Seeen, die Weihe eines Gartens, das Verfahren nach bösen Träumen oder wenn man schlimme Vorzeichen erblickt hat, wenn eine Eule sich auf dem Hause niedergelassen, wenn eine Krankheit ausgebrochen, wenn sich im Hause Bienen oder Ameisen angesiedelt, dieses und gar manches Aehnliche und Andere wird in den häuslichen Sutren angegeben, die nach alledem von hohem culturgeschichtlichen Werthe sind und Jeden fesseln müssen, der für das Leben des Volkes, seine Vorstellungen, Sitten und Gebräuche ein Interesse hat; und dies um so mehr, als sich gar Vieles, was bei den Indern bräuchlich ist, auch bei den stammverwandten Völkern vorfindet, was dann zum Theil bis in die Zeit der indogermanischen Einheit zurückreicht.

Von den verschiedenen uns vorliegenden Grihyasûtra's seien zuerst die beiden zum Rigveda gehörigen genannt, welche dem Âçvalâyana[1] und dem Çâṅkhâyana[2] zugeschrieben werden. Zum schwarzen Yajurveda gehört das Kâṭhaka-Gṛihyasûtra, das hoffentlich bald veröffentlicht werden wird, sowie auch das Mânava-Gṛihyasûtra, über welches P. v. Bradke

[1] Herausgegeben und übersetzt von Ad. Fr. Stenzler, 1864. 1865. (Abhandlungen d. dtsch. Morgenl. Ges. Bd. III No. 4 und Bd. IV No. 1. Text mit Comm. auch in der Bibliotheca Indica 1866. 1869.) Englisch von H. Oldenberg in den Sacred Books Vol. XXIX.

[2] Herausgegeben und übersetzt von H. Oldenberg, Ind. Stud. XV p. 1—166. Englisch von demselben in den Sacred Books Vol. XXIX.

Digitized by Google

vor einigen Jahren berichtet hat.[1] Dem weissen Yajurveda gehört das Gṛihyasûtra des **Pâraskara**[2] an; dem Sâmaveda das des **Gobhila**;[3] zum Atharvaveda das **Kâuçikasûtra**.[4]

Die Besprechung der zweiten Classe von **Smârtasûtra**, nämlich der sogenannten **Dharmasûtra** oder Gesetzes-Sûtra, werden wir am Besten wohl auf eine spätere Zeit verschieben, wo wir die Rechtsliteratur zu betrachten haben. Sie werden uns dann als Grundlagen der späteren Gesetzbücher oder Dharmaçâstra's von Wichtigkeit sein.[5]

Ueberschauen wir im Allgemeinen die Verhältnisse dieser Periode, deren Literatur, mit den Brâhmaṇa's beginnend, sich einerseits in den Sûtra's, andererseits in den Âraṇyaka's und Upanishaden fortsetzt, so gewinnen wir zunächst den Eindruck, dass im Verlaufe dieser Jahrhunderte die specifisch brahmanische Cultur mit den immer starrer werdenden Schranken und Satzungen, die sie sowohl dem gottesdienstlichen Thun wie auch dem täglichen Verhalten des Menschen auferlegte, sich immer fester und entschiedener ausbildet.

Fester zogen sich die ständischen Verhältnisse zusammen, entschiedener und sicherer traten die Priester mit ihren Ansprüchen auf; doch darf das **Vorschreiten** in dieser Richtung seit der Zeit der Yajurveden kein sehr bedeutendes genannt werden; es ist mehr Regelung und Ordnung dieser Verhältnisse, was diese Periode zu Wege gebracht hat. Einzelne Notizen, die hierher gehören, dürften indessen doch von Interesse sein.

Ein Schiedsrichter, sagte schon die Tâittirîya-Saṃhitâ, hat stets einem Brahmanen, nicht seinem Gegner, der kein Brah-

---

[1] In der Ztschr. d. deutsch. Morg. Ges. Bd. XXXVI, p. 417 flg. Leider ist der Text dieses Sûtra sehr incorrect überliefert.

[2] Dasselbe ist herausgegeben und übersetzt von **Ad. Fr. Stenzler**, Leipzig 1876. 1878 (Abhandlungen d. dtsch. Morg. Ges. Bd. VI No. 2 und No. 4.) Englisch von H. Oldenberg, Sacr. Books XXIX.

[3] Der Text von **Gobhila's Gṛihyasûtra** sammt Commentar ist in der Bibliotheca Indica durch **Chandrakânta Tarkâlañkâra** (Calcutta 1880) herausgegeben, und neuerdings wieder von **Friedrich Knauer**, Dorpat 1884 (Doctor-Diss.); der Letztere hat auch eine vortreffliche Uebersetzung dieses Sûtra nebst eingehenden Anmerkungen veröffentlicht (Leipzig 1886, in Commission bei Simmel). Das Sûtra des Gobhila darf als eines der ältesten, vollständigsten und interessantesten Gṛihyawerke bezeichnet werden.

[4] Man vgl. darüber **Weber**, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 168. 169.

[5] Vgl. unten Vorlesung XLIX.

Digitized by Google

mane ist, Recht zu geben.[1] Später wird gelehrt, hartnäckiger Widerstand gegen die Superiorität eines besonderen Gelehrten habe augenblicklichen Tod, ja sogar Verlust der Gebeine des Todten zur Folge.[2]

An einer Stelle des Çatapatha-Brâhmaṇa heisst es sogar: Anderer Todtschlag als der eines Brahmanen ist kein wirklicher Todtschlag.[3] — Insbesondere zeugen manche Stellen von der schlechten und verächtlichen Behandlung des Çûdra. So sagt eine Stelle des Āitareya-Brâhmaṇa,[4] der Brahmane sei Gaben empfangend, trinklustig, (überall) einkehrend, nach Belieben sich aufmachend; der Kshatriya wird nach dem Zusammenhang der Stelle übergangen; der Vâiçya ist den Anderen (beiden Kasten) tributpflichtig, ihnen unterworfen, nach Belieben auszunutzen; der Çûdra ist der Anderen Diener, nach Belieben hinauszuwerfen und zu tödten.[5]

Die Begehrlichkeit der Priester in materieller Hinsicht scheint mit der Zeit entschieden zu wachsen. Wir sehen im Yajurveda im Ganzen bescheidene Bestimmungen in dieser Hinsicht. Das Çatapatha-Brâhmaṇa sagt aber schon z. B.: Bei einem Soma-Opfer dürfen nicht unter 100 (Rinder) gegeben werden.[6] Nach dem Āitareya-Brâhmaṇa (8, 20) soll der consecrirende Brahmane bei der Königsweihe Gold, 1000 Rinder und ein Stück Land erhalten. In dem weit jüngeren Kâtyâyana Çr. heisst es, dass beim sogenannten Gosava 10000 Rinder zu geben seien;[7] beim Abhisheka, einem Theile der Königsweihe, 100000;[8] Lâtyâyana verlangt sogar 240000.[9]

Die Brâhmaṇa's erzählen bisweilen von enormen Schenkungen, doch mag dabei auch manche Uebertreibung mit unterlaufen. „Die Habgier der Brahmanen — sagt Weber — feiert hier wahre Orgien.“[10] Im Allgemeinen stellt derselbe Gelehrte in dieser Hinsicht den Satz auf: „Je älter, je bescheidener; je später, je massloser.“[11]

Dabei scheint es mit der Sittlichkeit eben nicht besser geworden zu sein. Wenigstens machen die leichten Bussen

---

[1] TS. 2, 5, 11, 9. [2] S. Weber, Ind. Stud. X, 118.
[3] Çat. Br. 13, 3, 5, 3: s. Weber, Ind. Stud. X, p. 66.
[4] Āit. Br. 7, 29.
[5] S. Weber, Ind. Stud. X, p. 14.
[6] Çat. Br. 4, 3, 4, 3; Ind. Stud. X, p. 52.
[7] Kâty. 22, 11, 6.
[8] Kâty. 15, 4, 51.
[9] Lâty. 9, 1, 9—13.
[10] Vgl. Ind. Stud. X, p. 54.
[11] Ind. Stud. X, p. 54.

Digitized by Google

und Sühnungen, die in den Sûtra's für oft recht bedeutende Keuschheitsvergehen vorgeschrieben werden, durchaus den Eindruck laxer Moral, und die Anklagen, welche Buddha gegen das allzu freie und weltliche Leben der Brahmanen erhebt, werden wohl schwerlich ganz unbegründet gewesen sein.[1] Indessen zeigt uns doch auch diese Zeit wieder viel zu viel wirkliche geistige Arbeit und ideales Streben, als dass wir ein Recht hätten, die damaligen Brahmanen, die bei der geistigen Arbeit jedenfalls hervorragend betheiligt waren, nur als herrschsüchtige und begehrliche Pfaffen zu kennzeichnen.

Regelung und Ordnung trat für das Leben jedes Einzelnen in seinen verschiedenen Entwickelungs-Stadien mehr und mehr ein.

Die Kunde der heiligen Schriften sollte eifrig gepflegt werden. Jeder Ârya sollte die Veden kennen lernen; das häusliche Leben musste von Opfern und Gebeten begleitet sein. Aber auch dem allmählich erwachenden Drange, in die Stille der Wälder zu flüchten und dort ein beschauliches Leben zu führen oder gar, Allem entsagend, als frommer Bettler umherzuwandern, musste Rechnung getragen werden, und so entstand mit der Zeit die Eintheilung des Lebens in vier Stufen oder Stadien, Âçrama's genannt, von denen der Theorie nach der Brahmane alle vier, der Kshatriya drei, der Vâiçya zwei durchmachen sollte.[2]

Es sind keineswegs etwa die Brahmanen allein privilegirt, den Veda zu lesen und zu studiren, wie man dies früher wohl fälschlich dargestellt hat, indem man sie als einen Stand bezeichnete, der die heiligen Schriften als sein alleiniges unantastbares Eigenthum beanspruchte, seinen Schatz, dessen ausschliessliche Kunde ihm die Herrschaft über die anderen Kasten verbürgte, und den er deswegen neidisch vor den Anderen als Geheimlehre hütete. Dies ist völlig unrichtig. Vielmehr war das Studium des Veda auch den anderen arischen Ständen nicht bloss erlaubt, sondern es wurde sogar von ihnen gefordert. Der nichtarische Çûdra allein ist davon ausgeschlossen. Darum soll jeder arische Inder seinen Lebenslauf als Brahmacârin[3] oder Brahmanenschüler beginnen.

---

[1] Vgl. Weber, Ind. Stud. X, p. 102—104.

[2] Dem Çûdra bleibt bloss eine, nämlich das ihm ein für allemal zugewiesene Leben, in welchem er jenen Âçrama's der arischen Stände ganz fremd bleibt.

[3] Nach M. Müller „Brahmastudent“, weil der Veda auch Brahman heisst. (S. Ursprung und Entwickelung der Religion, p. 390.)

Digitized by Google

Ein junger Brahmane soll im achten oder zehnten Jahre nach der Empfängniss, ein Kshatriya im elften, ein Vâiçya im zwölften Jahre nach der Empfängniss, also im siebenten bis elften Lebensjahre soll ein jeder Ârier-Knabe in das Haus eines Lehrers gebracht und demselben zum Zwecke des Unterrichtes im Veda-Studium übergeben werden.[1] Nur das Vorrecht dieses Unterrichtes scheinen die Brahmanen sich vorbehalten zu haben.

Der Brahmacârin musste Morgens und Abends seine Gebete sprechen und im Hause des Lehrers sich manchen Dienstleistungen unterwerfen. Er musste bei Haus- und Feldarbeit dem Lehrer helfen; musste das heilige Feuer bedienen, Brennholz und Wasser holen, den Boden um den Herd rein halten; das Vieh des Lehrers hüten und im Dorfe herumwandern, um Spenden für den Lehrer einzusammeln.[2] Dafür wird ihm nun von dem Lehrer der Veda gelehrt, und zwar besteht der Unterricht im systematischen Auswendiglernen der wichtigsten heiligen Schriften. Der Lehrer spricht bei der Lection immer ein paar Worte vor und die Schüler müssen dieselben nachsprechen und sich genau einprägen. Ist auf diese Weise ein Abschnitt beendet, so müssen ihn alle mit erhobener Stimme und der richtigen Betonung der Reihe nach wiederholen und lernen, bis sie ihn inne haben, — und so geht das fort. Es wurde, wie wir jetzt sicher wissen, der Veda auf solche Weise ausserordentlich correct und genau überliefert, mit peinlichster Beobachtung der kleinsten Aeusserlichkeiten; und das hat sich bis zu einem gewissen Grade noch bis auf den heutigen Tag erhalten.[3]

Als die kürzeste Frist für das Veda-Studium giebt das Sûtra des Âpastamba 12 Jahre an, als längste 48 Jahre.[4] Ist die Lehrzeit beendet, so muss der Schüler noch gewisse Geschenke als Zahlung entrichten und verlässt das Haus des Lehrers als ein Snâtaka oder „Einer, der gebadet hat" (oder Samâvṛtta, d. h. Einer, der zurückkehrt). Einige blieben

---

[1] Bis zum sechzehnten Jahre ist für den Brahmanen die Zeit noch nicht vorüber; bis zum zweiundzwanzigsten für den Krieger, bis zum vierundzwanzigsten für den Vâiçya. Nach diesem Termine sind sie nicht mehr als Schüler anzunehmen, nicht zum Vedastudium und Opfer zuzulassen, man soll nicht mit ihnen verkehren. (Vgl. Çâñkh. Gṛihy. 2, 1.)

[2] Çâñkh. Gṛihy. 2, 6 „Tägliches Anlegen des Brennholzes, Bettelgang, Schlafen auf dem Boden, Gehorsam gegen den Meister sind die stehenden Pflichten des Schülers." (S. Ind. Stud. XV, p. 54.)

[3] Vgl. M. Müller, Ursprung u. Entw. d. Rel. p. 184.

[4] Ap. 1, 2, 12; s. M. Müller, Urspr. u. Entw. d. Rel. p. 390.

Digitized by Google

übrigens auch dauernd im Hause des Lehrers als sogenannte Nâishṭhika's; andere zogen fort, um im Walde als Einsiedler zu leben, oder als religiöse Bettler herumzuwandern. Die Regel aber ist, dass der Ârier nach Vollendung der Lehrjahre sich sein eigenes Haus gründen soll.

Er verheirathet sich und tritt damit in das zweite Lebensstadium ein, indem er Gṛihastha oder Hausvater wird.[1] Er hat jetzt, abgesehen von seinen Pflichten für Haus und Familie, den Veda selbst zu studiren, resp. auch zu lehren, und es liegt ihm in fest vorgeschriebener Ordnung die Darbringung einer ganzen Reihe von Opfern an die Götter, sowie an die Manen seiner Vorfahren ob.

Erst wenn er erwachsene Söhne hat, die selbst ihr Haus sich gründen, mag er sein Haus verlassen und allein oder mit seiner Frau in den Wald ziehen. Er beginnt damit das dritte Lebensstadium oder Âçrama, als Waldeinsiedler oder Vânaprastha. Der indische Wald bot einen angenehmen Aufenthalt zum beschaulichen Leben, und solch ein Einsiedler zu werden bedeutete in jenen südlichen Gegenden ganz etwas Anderes, als es in unseren Himmelsstrichen bedeuten würde. Die Früchte des Waldes boten dem Vânaprastha seine Nahrung dar. Er mochte nun noch diese oder jene fromme Verrichtung ausüben, im Ganzen aber genoss er Freiheit und ruhige Musse, und sollte vor Allem nur in stiller Vertiefung des heiligen Wissens innerlich recht bewusst zu werden suchen. Den Gang der Opfer und ihre Bedeutung sollte er durchdenken und seinem Geiste vergegenwärtigen. Diesem Zwecke waren jene an die Brâhmaṇa's sich anschliessenden Âraṇyaka's oder Waldbücher gewidmet, von denen ich früher erzählt habe. Bei dieser geistigen Vertiefung sollte er dann bis zur Betrachtung des Allgeistes, der Weltseele, die in Allem wirkt und waltet, gelangen, wie sie in den Upanishaden, den Schlusssteinen der vedischen Weisheit, gesucht und in begeisterten Worten verkündigt wird. Auch konnte Askese verschiedener Art in diesem Lebensstadium geübt werden. Vor Allem aber war es ein still beschauliches Leben, frommen Gedanken geweiht, angemessen dem hohen Alter dieser Einsiedler.

Für den frommen Brahmanen gab es dann noch ein viertes Lebensstadium. War es endlich mit aller Lebensarbeit, auch der bloss geistigen Anstrengung meditirender Versenkung und philosophischen Nachdenkens zu Ende, dann sollte er Alles

[1] Eigentlich ein „im Hause Befindlicher“.

abthun, er sollte in das vierte Stadium treten und ein Samnyâsin werden, d. h. eben Einer, der von sich abgelegt,[1] aufgegeben oder entsagt, d. h. der Welt ganz und völlig entsagt hat. Er mochte aller Pflichten ledig dann als Bettler[2] umherziehen und von den Spenden frommer Menschen leben, bis der Tod seinem gottgeweihten Leben ein Ziel setzte. Er durfte ruhig sterben; er hatte allen Pflichten genügt.

Dies das ideale Bild von dem Leben des Frommen jener Tage, wie es uns die Bücher der Brahmanen vorführen. Wie weit die Wirklichkeit diesen theoretischen Anforderungen entsprochen haben mag, lässt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Indessen haben wir keinen Grund daran zu zweifeln, dass die Glieder des brahmanischen Glaubens-Verbandes sich im Wesentlichen nach diesen Vorschriften richteten.

Freilich macht es zunächst einen etwas seltsamen Eindruck, dass man im Alter das Haus verlassen, im Walde leben und zuletzt als Bettler herumziehen solle. Es könnte eingewandt werden, dass diese ganze Lebenseinrichtung doch sehr gekünstelt erscheint. Wer den Drang nach frommer Meditation und dem Einsiedlerleben empfindet, wird ein Solcher warten, bis er erwachsene und verheirathete Söhne hat? Und wer diesen Drang nicht empfindet, — wird der sich im Alter den Mühsalen solchen Lebens unterwerfen wollen?

Eine solche Frage ist zunächst durchaus berechtigt, indessen muss es betont werden, dass das indische Waldleben, wie schon früher bemerkt, keine so schlimme oder mühselige Existenz war, und ferner, dass die einheimisch-indischen Quellen in diesem Punkte völlig übereinstimmen, dass uns in der Literatur zahlreich genug die Beispiele entgegentreten, die uns zeigen, dass man wirklich das Leben in dieser Weise gestaltete. Auch den Griechen, als sie im vierten Jahrhundert Indien kennen lernten, fielen vor Allem die zahlreichen Waldeinsiedler, die sie treffend *ὑλόβιοι* nannten, als etwas Wunderbares und Merkwürdiges in die Augen. Ja, bis in die jüngste Zeit berichtet man ähnliche Fälle vom Sichzurückziehen in's Einsiedlerleben nach vollbrachter Lebensarbeit. Wir werden also wohl nicht zweifeln können, dass jene Bestimmungen für das Leben der alten Inder wirklich reale Bedeutung hatten.[3]

---

[1] Das Wort Saṃnyâsin kommt von der Wurzel as (werfen) mit den Praepp. sam und ni, in der Bedeutung „von sich abwerfen, ablegen".

[2] bhikshu oder parivrâj, parivrâjaka.

[3] Vgl. auch M. Müller, Ursprung u. Entwickel. d. Religion p. 389. 398—401. Uebrigens ist immer im Auge zu behalten, dass dies Einsiedler-

Digitized by Google

Ich denke, wir müssen es versuchen, diese merkwürdigen Erscheinungen historisch zu begreifen, dann werden sie uns nicht mehr so unwahrscheinlich vorkommen.

Jene Zeit des immer mächtiger heranwachsenden, Leben und Denken beherrschenden Opferwesens brachte in nothwendiger Folge den ebenfalls immer mächtiger wachsenden Drang nach innerer Vertiefung, Sammlung, Ruhe hervor. Gerade die tiefer angelegten Naturen konnten von der Ausübung all des unendlichen Ceremoniells unmöglich wahrhafte und volle innere Befriedigung erlangen. Sie mussten es empfinden, dass trotz der scheinbar völlig ausreichenden Erfüllung der heiligen Pflichten doch im tiefsten Innern eine Leere blieb, die sich schmerzlich nach Ausfüllung sehnte. Und es trieb sie hinaus in Wald und Einsamkeit, um dem nachzusinnen, was sich da in ihrem Innern regte, ihrem eigensten inneren Wesen und dem Göttlichen und Heiligen, das in der Natur und im Opfer wirken sollte. Noch Andere warfen Alles von sich, zogen als fromme Bettler umher und verzichteten in mönchischer Weise auf alles Lebensglück, um bloss den Gedanken an das Heilige zu leben. Diese Richtung wuchs offenbar mit der Zeit immer mehr an Einfluss und Verbreitung, bis zuletzt dadurch die heilige Opferordnung selbst, die Frucht jahrhundertelanger Arbeit und mühevollen Strebens, geradezu völlig in Frage gestellt wurde. Wer sollte denn noch opfern, wer die altberühmten, Welt, Götter und Leben regierenden Ceremonieen vollziehen, wer den heiligen Pflichten genügen, wenn eine Richtung die Oberhand gewann, die das Alles von sich warf und in den Wald oder in die weite Welt hinaus zog? Das war gleichbedeutend mit einer Auflösung der socialen Verhältnisse, das durfte nicht in gefährlicher Weise um sich greifen. Darum machten die Brahmanen mit entschieden praktischem Scharfblick den Versuch, jene idealen, aus dem innersten Gemüth geborenen Strebungen, deren tiefe Berechtigung gerade die Besten unter ihnen gewiss selbst mächtig empfanden, mit den praktischen Forderungen des Lebens und seiner Ordnung zu versöhnen. Sie vindicirten jener Richtung ihr volles Recht, aber sie verlegten sie in ein späteres Stadium des Lebens. Sie sagten: Ja, es ist nicht nur Recht, es ist sogar Pflicht, hinaus zu ziehen und den Gedanken über das Göttliche und Heilige

leben im Alter nur von den Brahmanen und Kriegern gefordert wurde, nicht aber, wie schon oben erwähnt, von den Vâiçya s, die doch jedenfalls die Hauptmasse des Volkes ausmachten; von den Çûdra's gar nicht zu reden. Das vierte Lebensstadium endlich war nur dem brahmanischen Stande eigen.

Digitized by Google

sich hinzugeben, aber zuvor muss der Mann, der wahrhaft gottergebene Mann, den Pflichten, die das Leben, die die Gesellschaft ihm auferlegt, auch wirklich genügt haben. Er muss zuerst in eifrigem Studium den Inhalt der heiligen Schriften sich angeeignet, er muss die gebotenen Opfer Jahr um Jahr ausgeführt, er muss einen Sohn gezeugt haben, der einst für ihn das Manenopfer darbringen kann und der an seiner Statt nun den Pflichten eines Hausvaters Genüge leistet, — wenn er das Alles vollbracht hat, dann ist die Zeit für ihn gekommen, dann gehe er in den Wald, dann versenke er sich in die Betrachtung des heiligen Wissens und in die Gedanken, die zur Erkenntniss des Allgeistes hinführen. Dann mag er auch zuletzt als Bettler, aller Pflichten ledig, über die Erde hinziehen, wie es ihm beliebt, — er hat gethan, was ihm oblág, und heilig und gesegnet ist sein Ende.

Sie sehen also, die neuausgebildete brahmanische Lebensordnung der vier Âçrama's oder Lebensstufen, sie ist der grossartige Versuch, jene zwei mächtigen geistigen Strömungen, von denen eine die andere aufzuheben und zu vernichten drohte, die Richtung auf das Veden-Studium und das Opferwerk einerseits, und die Richtung auf rein geistige, quietistische Vertiefung in das Heilige und das Wesen des Allgeistes andererseits, ausgleichend und friedlich mit einander zu vermitteln und zu versöhnen. Sie waren beide berechtigt, aber es waren verschiedene Stadien der Entwickelung, und so sollten sie denn auch in verschiedenen Lebensaltern geübt werden.

Ich habe diesen Versuch einen grossartigen genannt, und er verdient die Bezeichnung, denn er hat seine gewaltige Kraft, seine Lebensfähigkeit durch Jahrtausende bewiesen. Wohl gelang es dem ganz ideal angelegten Buddhismus, der nur den Mönch, den frommen Bettler als vollberechtigtes Glied der Gemeinde der Heiligen ansieht, sich für Jahrhunderte den Vorrang zu verschaffen, aber er musste endlich doch weichen und der brahmanischen Lebensordnung wieder Platz machen.

Suchen wir nun noch in kurzen Zügen ein Bild von der geistigen Physiognomie der in Rede stehenden, von den Brâhmaṇa's ausgehenden und in den Upanishaden gipfelnden und abschliessenden Zeitepoche zu gewinnen.

Es muss eine Zeit rastloser geistiger Arbeit gewesen sein, jene Jahrhunderte, wo die mächtigen Veden gesammelt, geordnet und zum Theil neu geschaffen wurden, wo der ungeheure Bau des Opferrituals sich aufthürmte, wo in den prosaischen Theilen der Yajurveden und Brâhmaṇa's die theologischen

Digitized by Google

Meinungen und Speculationen der Priester zusammengetragen wurden. Mag man noch so gering über den Werth dieser ganzen Opferweisheit denken, Eines muss unbedingt zugegeben werden und nöthigt uns Achtung ab: Das beständige, rastlose Ringen und Arbeiten, mit dem man jene vermeintlich höchsten geistigen Schätze zu erläutern und zu mehren suchte, mit dem man strebend und immer strebend durch zahllose Mühen sich hindurcharbeitet. Und soll nicht auch hier das Wort gelten:

> Wer immer strebend sich bemüht,
> Den dürfen wir erlösen! —

Aber so leicht war hier ein Uebergang nicht zu finden. Erst musste tiefe, schmerzliche Sehnsucht die Gemüther erfassen, Sehnsucht nach etwas Anderem, Höherem, Besserem, nach dem Höchsten und Besten, was Menschensinn und -Herz zu fassen vermag. Und in der That, wir sehen es, — während die brahmanische Cultur von ihrem Geburtslande im Westen aus sich über die anderen indischen Stämme, die Stämme des Ostens zu verbreiten beginnt, bemächtigt sich eine immer wachsende Erregung der Gemüther, geistige Gährungsprocesse von unberechenbarer Tragweite nehmen ihren Anfang; ein Drang erwacht, mit dem Auge des Geistes das tiefste Innere der Welt und des eigenen Ich zu erschauen, das Heilige, die Seele der Welt zu erkennen.

Man fragt nach jenem unbekannten Gotte, dem goldenen Keim der Welt, der in allen Dingen sich offenbart; man fragt nach dem Prajâpati, dem Herrn der Geschöpfe, der durch sich selbst und aus sich selbst alle Wesen und Welten geschaffen; nach dem Urwesen, dem Purusha, aus dem Alles geworden; nach dem Âtman, der Seele der Welt wie des eigenen Wesens, nach dem Brahman, dem Inbegriff aller Heiligkeit und geistlichen Hoheit. Eine Sehnsucht erwacht nach Frieden und Ruhe in einer höheren Erkenntniss, die dem Herzen mehr zu geben vermag als das bestvollendete Opferwerk; und zum ersten Mal in der Weltgeschichte, so weit wir sie kennen, erscheinen Menschen und nehmen immer zu an Zahl, welche die Güter der Erde verschmähen, weil sie nur ein Streben noch kennen: die Erkenntniss des Höchsten. So sagt uns eine Stelle des Bṛihad-Âraṇyaka, jener wunderbaren Upanishad, die im vierzehnten Buche des Çatapatha-Brâhmaṇa enthalten ist: „Ihn den Âtman (die Weltseele) erkennend, stehen Brahmanen davon ab, nach Söhnen zu begehren und nach Reichthum zu be-

Digitized by Google

gehren und nach der Welt zu begehren und ziehen als Bettler umher.“[1]

Aber nicht Brahmanen allein, — nein, das Charakteristische jener Zeit besteht gerade darin, dass der tiefe theologisch-philosophische Drang ein allgemeiner wird, dass von ihm Stände und Schichten ergriffen werden, die ähnlichen Fragen und Untersuchungen früher gänzlich ferne standen und die nun mit einem Male mit fascinirender Gewalt von ihnen gefesselt werden. Könige veranstalten geistliche Turniere, wo die gelehrtesten Brahmanen sich mit ihrer Weisheit messen; ja sie selbst betheiligen sich mit Eifer an der Lösung der theosophischen Fragen, und es ist kein vereinzelt dastehendes Bild, wenn im Bṛihad-Âraṇyaka der stolze Brahmane Bâlâki Gârgya im Wettstreit mit König Ajâtaçatru von Kâçi über das Wesen des brahman, sich zuletzt besiegt geben muss und den König bittet: „So belehre denn du mich!“ Und der König thut es und verkündigt ihm seine Gedanken. — Auch der weise Yâjñavalkya lässt sich von König Janaka belehren. Ja, es scheint, dass bei der Schöpfung der theosophischen Upanishaden der Stand der Ritter und Könige in hervorragender Weise betheiligt war.[2] Selbst das weibliche Geschlecht ist nicht ausgeschlossen. Weise Frauen erscheinen in den geistlichen Wettkämpfen, wie jene streitlustige Gârgî Vâcaknavî, die zu Yâjñavalkya spricht[3]: „Wie der Sohn eines Gewaltigen von Kâçi oder Videha an seinem Bogen die Sehne aufziehend und zwei feindedurchbohrende Pfeile in die Hand nehmend sich aufmacht, so habe ich mich zu dir aufgemacht mit zwei Fragen; die sage du mir!“ Und Yâjñavalkya spricht: „Frage nur, Gârgî!“ Sie fragt, er antwortet, und sie preist seine Weisheit.

Ein anderes Capitel des Bṛihad-Âraṇyaka zeigt uns den weisen Yâjñavalkya im eifrigen Gespräch mit seinem Weibe Mâitreyî, das ihn über die höchsten und letzten Fragen um Belehrung bittet u. dgl. m.

Dieser merkwürdige Zug jener Zeit, der uns die allgemeine, gerade auf theologische und philosophische Fragen gerichtete geistige Erregung zeigt, der uns Frauen und Könige mit Brahmanen über die Räthsel der Welt disputirend vorführt, erinnert uns lebhaft an die ersten nachchristlichen Jahrhunderte, wo ja auch die theologischen und dogmatischen Fragen in weiten

---

[1] S. Çat. Br. 14, 6, 4, 1.

[2] Vgl. M. Müller, Urspr. u. Entwickel. d. Rel. p. 388; Deussen, Vedânta p. 18.

[3] Çat. Br. 14, 6, 8.

Digitized by Google

Kreisen die Gemüther erregten, wo man allerorten über diese Fragen disputirte, wie heutzutage etwa über Politik, wo die gnostischen Philosopheme entstanden und gottsuchende Gemüther in die Felsenzellen des Sinai flüchteten, um als Einsiedler und Mönche zu leben.

Gestatten Sie mir zum Schluss, Ihnen als ein rechtes Zeitbild in kurzen Zügen jenen theologischen Wettkampf vorzuführen, den uns das Bṛihad-Âraṇyaka schildert[1]:

König Janaka von Videha brachte ein Opfer dar mit reichem Opferlohn. Da waren die Brahmanen der Kurupañcâla's zusammengeströmt. Janaka von Videha aber wünschte zu erfahren: Wer von diesen Brahmanen ist wohl der gelehrteste? Er liess 1000 Kühe absondern und an die Hörner einer jeden waren zehnmal zehn Pâda Goldes gebunden. Darauf sprach er zu jenen: „Ehrwürdige Brahmanen! Wer von euch der beste Brahmane (oder Brahman-Kenner) ist, der möge diese Kühe wegtreiben!"[2] Die Brahmanen aber wagten es nicht. Da sprach Yâjñavalkya zu seinem Schüler: „Lieber Sâmaçrava, treibe du die Kühe weg!"[3] Und er brachte sie hinaus. Da wurden die Brahmanen zornig und sprachen: „Wie? will etwa Dieser unter uns der beste Brahmane heissen?" Es war da aber Açvala, der Opferpriester (Hotar) des Janaka von Videha, der fragte ihn: „Bist du wohl etwa, o Yâjñavalkya, unter uns der beste Brahmane?" Jener aber sagte: „Verehrung bezeige ich gern dem besten Brahmanen, — auf die Kühe aber ist nun einmal mein Begehren gerichtet!"[4]

Da begann ihn Açvala, der Opferpriester, zu fragen. Yâjñavalkya aber bekundete bei allen seinen Antworten vollkommene Kenntniss des Rituals und seiner Bedeutung. Gleich bei der ersten Antwort weiss er in schmeichelhafter Weise die hohe Bedeutung des „Opferpriesters" ans Licht zu setzen; die rechte Zahl und die Namen der Gebete, Spenden, Gottheiten und Lobgesänge weiss er richtig anzugeben. Da, so heisst es zuletzt, verstummte der Opferpriester Açvala.

Und nun beginnt Ârtabhâga zu fragen nach all den Graha's und Atigraha's, d. i. den verschiedenen Somabechern und Libationen, und keine Antwort bleibt ihm Yâjñavalkya

---

[1] Çat. Br. 14, 6, 1 flg.

[2] D. h. als eine ihm zufallende Ehrengabe.

[3] Da kein Anderer den Kampf aufnimmt und den Anspruch auf die Kühe als Ehrengabe für den besten Brahmanen erhebt, thut es Yâjñavalkya.

[4] D. h. er fordert also die Anderen zum Wettkampf heraus.

Digitized by Google

schuldig. Da dringt Jener endlich tiefer und fragt: „Wenn der Mensch gestorben ist und seine Stimme in's Feuer geht, sein Odem in den Wind, sein Auge in die Sonne, sein Geist in den Mond, sein Gehör in die Himmelsgegenden, sein Körper in die Erde, seine Seele in die Luft, seine Körperhaare in die Kräuter, seine Kopfhaare in die Bäume, Blut und Same in das Wasser, — wo ist dann dieser Mensch?"

Und merkwürdig genug ist Yâjñavalkya's Antwort. „„Gieb mir die Hand, lieber 'Artabhâga, spricht er. Wir beide wollen das wissen, aber es ziemt sich nicht für uns darüber zu reden an diesem mit Menschen gefüllten Orte!"" Da gingen sie hinaus — fährt der Text fort — und unterredeten sich. Da sprachen sie von dem Thun, da priesen sie das Thun![1] Rein wird man durch reines Thun, böse wird man durch böses Thun!" (Diese Gedanken, welche hier noch wie eine Geheimlehre behandelt werden, deuten offenbar die Theorie der Seelenwanderung an, nach der der Mensch das wird, was sein Thun, seine Werke verdienen.)

Darnach schwieg auch 'Artabhâga.

Und nun fragt Bhujyu Lâuhyâyani und nach ihm Kahoḍa Kâushîtakeya: „Das offenbare, nicht verborgene Brahman, den 'Atman, der in Allem ist, erkläre mir den, o Yâjñavalkya! Welcher Art ist dieser 'Atman, der über Hunger und Durst, Leid und Bethörung, Alter und Tod erhaben ist? Der 'Atman, den erkennend Brahmanen ablassen nach Söhnen zu begehren, nach Reichthum zu begehren, nach der Welt zu begehren!" Und Yâjñavalkya weiss ihm befriedigende Antwort zu geben.

Darnach fragt auch Ushasta Câkrâyaṇa nach dem offenbaren und nicht verborgenen Brahman, dem 'Atman, der in Allem ist: „Wenn man sagt: Dies ist ein Rind, dies ist ein Ross! — so ist das damit aufgezeigt. Was aber das offenbare und nicht verborgene Brahman ist, der 'Atman, der in Allem ist, — das erkläre du mir, o Yâjñavalkya!" Und Yâjñavalkya weiss auch ihn zufrieden zu stellen.

Desgleichen giebt er die rechte Antwort auf die Fragen jenes Uddâlaka 'Aruṇi, der an einer anderen Stelle sein Lehrer genannt wird. „Der ungesehene Seher — so lauten die letzten Worte seiner Antwort —, der ungehörte Hörer, der ungedachte Denker, der unerkannte Erkenner, kein anderer Seher ist, kein anderer Hörer, kein anderer Denker, kein anderer

[1] Oder die That (karman).

Erkenner, das ist dein Âtman, der im Innern weilt; was von ihm unterschieden ist, ist leidvoll!“ Da schwieg auch Uddâlaka Aruni.

Und nun kommt die gelehrte Frau Gârgî Vâcaknavî mit jener herausfordernden Einleitung, und nachdem ihr Antwort geworden, preist sie freudig den Yâjñavalkya vor allen Brahmanen.

Da tritt endlich noch Vidagdha Çâkalya mit seinen Fragen hervor. Aber diesmal nimmt es ein schlimmes Ende. Weil er nicht das Rechte weiss, fällt dem Câkalya nach Yâjñavalkyâ's Prophezeiung der Kopf herunter!

Da sprach Yâjñavalkya: „Ehrwürdige Brahmanen! Wer von euch es wünscht, der möge mich fragen, — oder fraget mich auch Alle! Wer von euch es wünscht, den will ich fragen, — oder ich will auch euch Alle fragen!“ — Sie aber wagten es nicht.

In den nächsten Vorlesungen will ich es versuchen, Ihnen von den philosophischen Gedanken, die das Resultat dieser Epoche sind und die wir vornehmlich in den seit Alters berühmten Upanishaden niedergelegt finden, eine Vorstellung zu geben, — den Upanishaden, welche die Grundlage der orthodoxbrahmanischen Philosophie des Vedânta bilden und auch in neuerer Zeit noch, selbst in der unvollkommenen Uebersetzung des Anquetil Duperron, im Stande gewesen sind, hervorragende Denker mit dem Tiefsinn ihrer Aussprüche zu fesseln.

Digitized by Google

Funfzehnte Vorlesung.

Die Philosophie der Upanishaden. Ihre Ursprünge und ihre Entwickelung. Viçvakarman, Prajâpati, Purusha; Âtman und Brahman. Gespräch des Bâlâki Gârgya mit König Ajâtaçatru von Kâçi, aus dem Bṛihad-Âraṇyaka.

Frühe schon war in dem Geiste der Inder jener Trieb erwacht, der in die Tiefe des Göttlichen zu dringen strebte. Frühe schon wurden bei ihnen die Fragen nach dem Weltenursprung, nach dem Geheimniss des Werdens, nach den Gründen des Seins aufgeworfen. Und was uns bei diesen ersten Regungen des philosophischen, resp. theosophischen Denkens und Suchens der Inder von vornherein charakteristisch erscheinen muss, das ist der Ernst, der unablässige Eifer, mit dem bald von dieser, bald von jener, bald von einer dritten Seite die Lösung der Fragen versucht wird. Was uns in der Philosophie der Upanishaden als schönes und tiefsinniges Resultat vorliegt, das ist nicht das Verdienst, die Schöpfung einiger weniger hervorragender, erleuchteter Geister, nein, wir sehen seit Alters gleichsam das ganze indische Volk an der Lösung dieser Fragen mitarbeiten. Die gesammte Art und Stimmung des religiösen Denkens trägt einen Charakter an sich, der wie mit Naturnothwendigkeit auf jene späteren Resultate hindrängt.

Wir sahen in den Hymnen des Ṛigveda die Inder in den einzelnen Reichen und Erscheinungen der Natur das Göttliche suchen und erkennen. Aber, nicht befriedigt durch die begrenzte Einzelerscheinung des Göttlichen in der Natur, die gerade in ihrer harmonischen Umgrenzung einem mehr ästhetisch als philosophisch angelegten Geiste volles Genügen gewährt hätte, sucht der Inder in dieser einzelnen und begrenzten Erscheinung ein hohes und höchstes Göttliches, das durch keine Schranken mehr in seiner Macht, seiner Grösse, seiner Weisheit und Herrlichkeit beschränkt wird; und indem dieses Suchen, von verschiedenen Punkten ausgehend, sich immer weiter und

Digitized by Google

weiter ausbreitet, müssen sich die verschiedenen Gebiete, in denen der gottsuchende Geist das Höchste gefunden zu haben glaubt, mit einander berühren, sie fliessen in einander, er kommt vom Einzelnen zum Allgemeinen, Allumfassenden, Unumschränkten, Höchsten, Ewigen und Unendlichen. Von der Vielheit der Erscheinungen kommt er zu der Einheit, die im Kern und Grunde all der Vielheit verborgen liegt.

Wir sahen darum zuletzt einen monotheistischen Drang erwachen. Einer musste es doch gewesen sein, der all das Viele geschaffen, und man nannte ihn Viçvakarman, den Allschöpfer. Einer musste es doch sein, der goldene Keim der Welt, der Erd und Himmel stützte, dessen Gebot die Götter ehren, der über Alles herrscht, den Schneegebirg und Meer in seiner Macht anerkennen, dessen Arme die Himmelsgegenden sind, der der Lebenshauch der Götter selbst ist, — wer ist der Gott, den wir mit unserem Opfer ehren? so fragte der fromme Dichter. Und der letzte Vers desselben Liedes, vielleicht ein später zugefügter, giebt ihm den Namen Prajâpati, der Herr der Geschöpfe.[1]

Wir sahen dann in den prosaischen Theilen des schwarzen Yajurveda, in den ältesten Brâhmaṇa's die Gestalt dieses Prajâpati, der den älteren Hymnen des Ṛigveda völlig fremd ist, mehr und mehr in den Vordergrund treten. Er ist es, der Götter und Asuren geschaffen.[2] Prajâpati wird als der Schöpfer der Welt und der Wesen gefeiert.

Wir sahen in den formlosen Anfängen theologischer Speculation wieder in anderer Gestalt jenes Suchen nach dem Einen, dem Gemeinsamen in der Vielheit, sich offenbaren. Die Sprache jener Zeit, die Sprache der Opfersymbolik findet in den einzelnen Theilen des Opfers bald diesen, bald jenen Gott, bald dieses oder jenes Ding, diesen oder jenen Begriff. Und weitergehend nennt das Denken jener Tage das Eine mit dem Namen des Anderen, findet das Eine in dem Anderen, aber auch in noch einem Anderen, einem Dritten, völlig Anderen, und so fort, bis es kaum noch Unterschiede zu geben scheint. Es findet den einen Gott in einem anderen und auch in einem dritten Gotte wieder, findet ihn in der Sonne, dem Jahre, den Wassern, in Himmel und Erde, den Kräutern und dem Vieh;

[1] Die beschränkte und wunderliche Theologie der Folgezeit erfand auf Grund dieses Liedes (RV 10, 121) einen besonderen Gott „Ka" oder „Wer", weil es ja eben heisst „wer ist der Gott" u. s. w. (kasmâi devâya havishâ vidhema?) Dieser Gott Ka oder Wer ist Prajâpati.

[2] Vgl. Çat. Br. 14, 4, 1, 1 dvayâ ha prâjâpatyâḥ, devâç câsurâç ca /

Digitized by Google

aber ebenso oder ähnlich auch einen anderen Gott, und so fort. Dieser Process des rastlosen Identificirens, der wie mit dämonischem Reiz die theologischen Denker jener Zeit erfasst zu haben scheint, drängt, obschon bisweilen in Aberwitz sich verirrend, doch immer hin auf das Erfassen des Gemeinsamen, des Einen, welches die Vielen verbindet, und welches erkennend man sagt: Dies ist das! Und jemehr bei diesem Durcheinanderwerfen aller Dinge und Begriffe Verwirrung zu befürchten ist, um so mehr verlangt der Geist nach einem festen Ausgangspunkt. Wo soll ihn das Denken jener Zeit, der Zeit des Opfers und der Ceremonieen, finden als im Opfer? Prajâpati opferte, und es wurde daraus der Mensch; er opferte wieder, und es entstand das Ross; und zum dritten Mal, da entstand das Rind; und ein anderes Mal, da entstand der Frühling; und wieder ein anderes Mal, da entstand der Sommer, und so fort. Durch ein Opfer schufen die Götter das Vieh, durch ein Opfer den Indra, durch ein Opfer sind die Götter in die Himmelswelt gelangt. Aber mehr als das verkündet die immer tiefer dringende mystische Opferweisheit: Prajâpati war ganz allein, da fasste er den Wunsch: Zum Opfer möchte ich werden und so die Geschöpfe schaffen! Da theilt er sich selbst zehnfältig zum Daçahotar-Opfer, sucht Opfergeräthe und Opferstätte, und schafft so die Geschöpfe. —

Hier zum ersten Mal begegnet uns die Idee der Emanation, der Entstehung der Wesen aus einem ersten göttlichen Wesen, das aus seiner Einheit die Vielheit hervorgehen lässt. Mehr als einmal finden wir dies wieder, wie Prajâpati allein war und wünschte: Ich möchte eine Vielheit sein, ich möchte mich fortpflanzen![1] und verschiedenartig wird dann der Schöpfungsmythus erzählt.

Dieser Zeit ungefähr muss auch ein merkwürdiges Lied entstammen, das sich im zehnten Maṇḍala des Ṛigveda vorfindet, aber offenbar sehr viel später dort eingefügt ist, da es — von Anderem abgesehen — von Ṛik, Sâman und Yajurveda als schon bestehenden Grössen redet, desgleichen von den vier Ständen oder Kasten. Es ist dies Lied auch als Haupttheil des 31. Buchs der Vâjasaneyi-Saṃhitâ erhalten und wird seines Inhalts wegen später unter die Upanishaden gerechnet, wird selbst geradezu eine Upanishad genannt. Es ist das sogenannte Purushasûkta oder das Lied vom Purusha. Der Purusha, Mensch oder Person, ist in diesem Liede ein Urwesen, ein

---

[1] S. z. B. Mâitr. S. 4, 2, 3.

Digitized by Google

ystischer Urmensch oder Riese, aus dem durch Theilung im Opfer alle Welten und Wesen entstanden sind, der tausendköpfig, tausendäugig und tausendfüssig überall in einem Theile zu schauen ist.

Das Lied lautet folgendermassen (RV X, 90)[1]:

1. Der tausendköpfige Purusha, der tausendäugige, tausendfüssige, die Erde von allen Seiten bedeckend ragte er noch um zehn Finger darüber hinaus.

2. Purusha ist dies All, was da war und was da sein wird; auch über die Welt der Unsterblichen ist er Herr, die durch (Opfer-)Speise gross wächst.

3. So gross ist seine Grösse, und noch grösser ist Purusha; ein Viertel von ihm sind alle Geschöpfe, drei Viertel von ihm ist die Welt der Unsterblichen im Himmel.

4. Mit drei Vierteln ging Purusha aufrecht empor, ein Viertel von ihm aber blieb hier; darauf vertheilte er sich nach allen Seiten, in das, was Speise geniesst und was keine Speise geniesst.

5. Aus ihm ward geboren Virâj,[2] aus Virâj aber der Purusha; als er geboren war, da ragte er über die Erde hinaus, hinten und auch vorne.

6. Als die Götter das Opfer zurichteten mit dem Purusha als Opfergabe, da war der Frühling dabei die Opferbutter, der Sommer das Brennholz, der Herbst die Opfergabe.

7. Sie beträufelten das Opfer auf der Opferstreu, den Purusha, der zu Anfang geboren war; mit ihm opferten die Götter, die man sich geneigt machen soll, und die Rishi's.

8. Aus diesem vollständig dargebrachten Opfer ward bereitet das gesprénkelte Opferschmalz; er schuf die Thiere der Luft und die in Wäldern und Dörfern leben (die wilden und zahmen).

9. Aus diesem vollständig dargebrachten Opfer wurden erzeugt die Lieder des Ṛigveda und die des Sâmaveda; aus ihm wurden erzeugt die Zauberlieder;[3] aus ihm entstand der Yajurveda.

10. Aus ihm entsprangen die Rosse und alle Thiere, die mit zwei Zahnreihen versehen sind: aus ihm entsprangen die Rinder, aus ihm die Ziegen und Schafe.

11. Als sie den Purusha vertheilten, wievielfach haben sie ihn da umgestaltet? Was war sein Mund, was seine Arme, was nennt man seine Schenkel und Füsse?

12. Der Brahmane war sein Mund, aus seinen Armen wurde der Râjanya gemacht; seine Schenkel, das ist der Vâiçya; aus den Füssen entsprang der Çûdra.

13. Der Mond entsprang aus seinem Geiste, aus seinem Auge ward die Sonne geboren; aus dem Munde wurden Indra und Agni, aus dem Athem der Wind geboren.

14. Aus dem Nabel ward der Luftraum, aus dem Kopfe entstand der Himmel, aus den Füssen die Erde, aus dem Gehör die Himmelsgegenden; so bildeten sie die Welten.

---

[1] Mit unbedeutenden Varianten auch VS 31, 1 flg.

[2] Virâj d. i. „Herrscher“ oder „Herrscherin“, ein bestimmtes mystisches kosmogonisches Wesen; vgl. das Petersb. Wörterbuch s. v. virâj.

[3] D. h. wohl der Atharvaveda (im Text chandâmsi).

Digitized by Google

15. Sieben Paridhi-Hölzer waren da, dreimal sieben Brennhölzer bereitet, als die Götter das Opfer ausführend den Purusha als Opferthier anbanden.

16. Durch Opfer opferten die Götter das Opfer, das waren die ersten Satzungen; sie die Erhabenen gelangten zu dem Firmament, wo die alten Götter weilen, die man sich geneigt machen soll.

Sie sehen hier also einen phantastischen Schöpfungsmythus, der uns in gar mancher Hinsicht an jene kosmogonischen Legenden des Yajurveda erinnert. So verschroben und wunderlich hier aber auch Manches sein mag, deutlich tritt immerhin der Gedanke der Emanation hervor. Ein Urwesen gab es; aus dessen verschiedenen Theilen wurde Alles, was da ist, die Welt der Unsterblichen und der Sterblichen, Ṛigveda, Sâmaveda und Yajurveda; der Brahmane, der Râjanya, der Vâiçya und der Çûdra; Mond und Sonne, Himmel und Erde, Wind und Luft, Indra und Agni, Menschen und Thiere.[1] Und es stört den Dichter nicht der Widerspruch, dass er die Götter, die doch nur ein Theil des Urwesens sein sollen, doch wiederum handelnd bei der Opfertheilung dieser mystisch-kosmogonischen Potenz auftreten lässt.

Dieser Purusha, das Urwesen, erscheint wiederholt in den späteren Philosophemen und zwar in ganz vergeistigter, abstracter Form; Purusha heisst später geradezu der Urgeist. Man bemerke auch noch speciell die Wendung in Vers 5: „Aus ihm ward geboren Virâj, aus dem Virâj aber der Purusha.“ Dieser Virâj, übrigens meist als Femininum erscheinend, „Herrscher“ oder „Herrscherin“, ist auch eine solche kosmogonische Potenz, ein der Speculation angehöriges göttliches Wesen, als Tochter oder Sohn des Purusha oder auch des Prajâpati aufgefasst, eventuell aber auch mit Purusha identificirt; späterhin als Tochter oder Sohn des Brahman, aber auch als Mutter oder Vater des Brahman erscheinend. Es kann uns dies Verfahren nicht Wunder nehmen. Ist man von einer Seite zu einer ersten kosmogonischen Potenz, z. B. Virâj oder Prajâpati, gelangt, und kommt man nun bei einer neuen Speculation zu einer solchen, die man Purusha nennt, so muss man sich mit der ersteren auseinandersetzen. Man sagt da eben: aus Purusha ist Virâj geworden und aus Virâj Purusha; oder man identificirt sie einfach. Wie sollte auch dieser Purusha wiederum bestehen neben dem welt-

[1] Man bemerke, dass bei dieser Emanation, diesem Hervorgehen aus dem Urwesen auch schon verschiedene Stufen angedeutet sind, indem es ja heisst: Der Brahmane ward aus dem Munde, der Râjanya aus den Armen, der Vâiçya aus den Schenkeln, der Çûdra aus den Füssen.

Digitized by Google

schöpferischen Prajâpati der Brâhmaṇa-Legenden, der sich selbst im Opfer theilt und die Welt aus sich entstehen lässt? Hier war es nur möglich, sie zu vereinigen, indem man sie identificirte. Und so finden wir auch z. B. in dem als eine Upanishad gerechneten 31. Buche der Vâjasaneyi-Saṃhitâ den Purusha geradezu als Prajâpati bezeichnet. Es heisst dort in den Versen, welche dem Purusha-Liede folgen:

„Ich kenne diesen Purusha, den grossen, den sonnenfarbigen, jenseits der Finsterniss; diesen erkennend kommt man über den Tod hinüber; kein anderer Pfad findet sich da zu gehen. (18)

Prajâpati bewegt sich in dem Keime; ohne geboren zu werden, wird er doch vielfältig; es schauen die Weisen seinen Mutterschooss; in ihm fürwahr sind alle Wesen befindlich. (19)

Der den Göttern Wärme zustrahlt, der der Götter Oberpriester ist, der früher geboren ist als die Götter, — Verehrung dem göttlichen Lichte! (20)

Man möchte sich wohl versucht fühlen, bei der Gestalt dieses Purusha, aus dem die ganze Welt gebildet wird, an den Riesen Ymir der altnordischen Sage zu denken, aus dessen Leib die Götter Himmel und Erde, Meer und Berge, Wolken u. s. w. bilden. Es ist sehr wahrscheinlich, dass in dieser Erzählung ein uralter Kern enthalten ist. Aber sie ist im Indischen so specifisch national umgeformt, nur noch in die Zeit des Opfercultus hineinpassend, dass wir sie füglich in diesem Zusammenhang betrachten müssen.

Es ist das Charakteristische dieser Zeit des Suchens nach dem All-Einen bei den Indern, dass sie sich nicht dabei beruhigen, wenn der eine Versuch anscheinend glücklich gelungen, wenn der Allschöpfer (Viçvakarman), wenn der Herr der Geschöpfe (Prajâpati) an die Spitze des Weltprocesses getreten ist. Neue Gedanken tauchen auf, ein neues Suchen beginnt, immer tiefer ist man bemüht in das innerste Wesen der Dinge, der Welt und der Götter zu dringen, und das Neugewonnene, Neuerkannte behauptet sein Recht und muss mit dem Erstgefundenen in Einklang gesetzt, resp. durch Identification nur als vertieftere Erkenntniss jenes Ersten dargestellt werden.

Prajâpati, der Herr der Geschöpfe, Purusha, das Urwesen, — sie waren noch zu persönlich, zu menschlich gedacht; ein Höheres, Abstracteres, Geistigeres erstrebte das Denken der Inder.

Zwei Begriffe sind es hauptsächlich, die in der Periode der Brâhmaṇa's sich mehr und mehr in den Vordergrund drängen, mehr und mehr an Bedeutung und Inhalt wachsen, bis sie zuletzt den Charakter weltbeherrschender Potenzen annehmen, — der Begriff des Âtman und der des Brahman.

Digitized by Google

Âtman heisst zunächst „Hauch, Odem". „Sein Odem ist der Wind, der die Luft durchrauscht," sagt Vasishṭha in einem Hymnus an Varuṇa[1] und braucht da das Wort âtman; âtman, „der Lebenshauch", bedeutet dann soviel als „die Seele", und weil die Seele den Kern unseres Wesens bildet, so bedeutet es auch „das Selbst, die Person, das Ich". Der Athem spielt von Anfang an in den brahmanischen Speculationen eine Rolle. Das Einathmen, das Ausathmen, der den Körper durchdringende Athem u. s. w., kurz die Athemkräfte, die Prâṇa's überhaupt, sind wichtige Potenzen, und es heisst sogar die Prâṇa's sind die Götter. Aber am wichtigsten doch ist der Âtman, das Innerste, die Seele; auf ihn gründen sich die Athemkräfte. Er tritt immer mehr hervor als der wichtigste Begriff, der den Kernpunkt des Seins bezeichnet; und wenn das Denken vom individuellen Sein in die objective Welt hinüberschweift, — muss nicht auch dort jener Kernpunkt, die Seele, zu finden sein? Lässt doch der Inder die Stimme, den Sinn, das Gehör u. dgl. m. als objective Kräfte in der Welt walten, — wie sollte dort der Âtman fehlen? Das Wichtigste muss er sein von Allem, die innerste, bewegende und schaffende Potenz des Alls.

Und auf der anderen Seite das Brahman. Frühe schon, in den ältesten prosaischen Texten, den schwarzen Yajurveden, tritt uns das Brahman als ein hervorragend wichtiger und bedeutender Begriff entgegen. Das Wort „brahman", welches im Ṛigveda nur noch Gebet bedeutet, hat hier in der Blüthezeit der Gebete, Sprüche und Opfer, in der Zeit, wo die Götter zu Priestern und die Priester zu Göttern wurden, einen immer tieferen, immer umfassenderen Inhalt gewonnen. Es ist zum Inbegriff der Gebets- und Priesterheiligkeit geworden. Alle jene wirksamen, weltbewegenden Sprüche wie auch die heiligen Lieder des Ṛigveda, sie gehören zum Brahman, sie sind das Brahman. Das Opfer, die kosmogonische Potenz dieser Zeit, es gehört zum Brahman, es ist im Brahman enthalten. Alles, was an dem Priester gross und heilig ist, — Alles das ist das Brahman. Obenan in der Welt wie im menschlichen Leben muss also das Brahman stehen, es ist das Höchste, Heiligste und Gewaltigste. Und ähnlich wie einst die Göttergestalten des Ṛigveda zuletzt in ihren Umrissen in einander übergingen und sich vereinigten, so wachsen hier Âtman und Brahman in ihrer Bedeutung grösser und grösser, bis sie endlich zusammenströmen und sich vereinigen. War der Âtman das Innerste

[1] Vgl. oben p. 51.

Digitized by Google

der Kernpunkt der Welt und alles Seins, der Alles lenkt und regiert, und das Brahman doch das Oberste, Höchste, Heiligste, Alles Lenkende, dann ist eben der Âtman das Brahman, und das Brahman ist der Âtman, es sind zwei Namen für das Eine, Höchste.

„Es hat, sagt Oldenberg,[1] etwas von der ruhig unaufhaltsamen Nothwendigkeit eines Naturprocesses dieses Vordringen oder dieses Anschwellen jener beiden Vorstellungen, des Âtman und des Brahman, von denen jede erst in ihrem Kreise den Herrscherplatz gewinnt und dann von dem vorwärtsdringenden Gedanken in Weltweiten hinausgetragen wird und auch da eine immer wachsende Macht bethätigt. So verschieden die Bilder sind, die dem Inder von Haus aus mit Beiden sich verknüpften, so konnte es nicht anders geschehen, als dass im Lauf einer solchen Entwickelung der Gedanke des Âtman sich dem des Brahman, und der des Brahman sich dem des Âtman immer mehr anähnlichte."

Âtman und Brahman, ein jedes wird für sich als Urgrund und Mittelpunkt der Welt erkannt, und die Lösung des Räthsels findet der suchende Geist endlich in der weiteren Erkenntniss, dass Âtman und Brahman identisch sind, dass dies beides nur Namen sind für das grosse ewige Eine, aus welchem Alles geworden, in welchem Alles lebt und webt, in dessen wunderbarem Wesen alle Verschiedenheit aufhört, alle Gegensätze verschwinden.

Schon im zehnten Buche des Çatapatha-Brâhmaṇa (10, 6, 3), das wohl noch nicht zu den jüngsten Partieen dieses Werkes zählt, sehen wir Brahman und Âtman neben einander göttlich verehrt: „Das Brahman ist die Wahrheit! so möge man Verehrung darbringen. — — Dem Âtman möge man Verehrung darbringen, dem geistigen, dessen Leib der Odem ist, dem lichtgestaltigen, dessen Selbst der Aether ist, der nach Belieben sich Gestalten schafft, dem gedankenschnellen, das mit wahrhaftigem Wollen und wahrhaftiger Festigkeit begabt ist, mit allem Duft und allem Saft, das in alle Himmelsgegenden dringt, dieses All durchdringt, ohne Wort, nichts beachtend; wie Reis oder Gerste oder Hirse oder ein Hirsekorn (so klein) so ist dieser Geist (Purusha) in dem Ich; goldig wie Licht ohne Rauch, grösser als der Himmel, grösser als der Aether, grösser

[1] Buddha, p. 30. — Vergl. übrigens auch zu dem Vorausgehenden wie zu dem Folgenden die Entwickelung bei Koeppen, Religion des Buddha, Bd. I, p. 28—31.

Digitized by Google

als diese Erde, grösser als alle Wesen; er ist die Seele (das Selbst) des Odems, er ist mein Selbst (mein Âtman); mit diesem Âtman werde ich, wenn ich von hinnen scheide, mich vereinigen. Wer also denkt, wahrlich, da ist kein Zweifel. So hat Çâṇḍilya gesagt."

Man beachte es, dass hier der Âtman auch Purusha oder der Geist genannt wird. Jener Purusha, das Urwesen, ist hier eben schon zum Urgeist geworden und ist der Âtman. Man beachte ferner, dass der Weise vom Atman, der Weltseele, sagt: „Er ist mein Selbst und im Tode werde ich mich mit ihm vereinigen!" Die Identität der individuellen Seele mit der Weltseele ist erkannt und ausgesprochen. Und wie hier der Âtman geradezu der Purusha genannt wird, so sehen wir ihn auch an die Stelle jenes mehr persönlich gedachten Weltschöpfers, des Prajâpati, getreten.

So berichtet uns das Bṛihad-Âraṇyaka[1] im Legendenstyle, zu Anfang sei der Âtman dagewesen, geistartig;[2] er habe sich umgeschaut und gesprochen: Ich bin es! Dann habe er sich in der Einsamkeit gefürchtet und keine Freude gefunden. Er sehnte sich nach einem Zweiten, er theilte sich und schuf sich um in Mann und Weib, die sich umschlungen halten; da wurden Menschen gezeugt. Darauf verwandelt er sich mit dieser Doppelgestalt in Stier und Kuh, und es werden Rinder gezeugt; dann in Hengst und Stute, dann in Esel und Eselin, Bock und Ziege, Widder und Schaf, und immer werden die betreffenden Thiere gezeugt. Dann schuf er das Flüssige und das Feuer, Gott Soma, Gott Agni u. s. w. Es erinnert diese ganze Schöpfungsgeschichte auffallend an ähnliche Legenden der Brâhmaṇa's von Prajâpati, dem Herrn der Geschöpfe. Aber alsbald erhebt sich die Darstellung in eine höhere Sphäre, jene legendenhaft-sinnlichen Vorstellungen abstreifend:

„Er (der Âtman) ist hier in diese Welt eingedrungen, bis in die Nagelspitzen; wie ein Scheermesser, das in seiner Scheide ruht, oder wie das allerhaltende Feuer in seinem Behälter, so sieht man ihn nicht, denn er ist nicht vollständig (in seinen Manifestationen erscheinend). Athmend heisst er der Odem (Prâṇa), sprechend heisst er die Stimme, sehend heisst er das Auge, hörend heisst er das Ohr, denkend heisst er der Geist. Dies sind die Namen seiner Thätigkeiten. Wer ihn darum

[1] Çat. Br. 14, 4, 2.
[2] Oder Purusha-artig (purushavidha); man sieht hier wieder die Verschmelzung des Âtman und des Purusha.

Digitized by Google

einzeln verehrt [d. h. nur in einer dieser Erscheinungen], der kennt ihn nicht, denn er ist da nicht vollständig, er wird es durch das Einzelne. Mit dem Worte „Âtman“ möge man ihn verehren; denn in ihm sind alle Diese Eins.[1] Darum ist es der Âtman, dessen Spur man suchen soll in diesem All, denn mit ihm kennt man dies All. Und so wie man durch eine Fussspur etwas findet, so verschafft sich Preis und Ruhm, wer solches weiss. — Dies ist theurer als ein Sohn, theurer als Reichthum, theurer als alles Andere! Dieser Âtman ist das Innerste. Wer einen Anderen als den Âtman für theuer (d. i. ihm lieb und theuer) erklärt, zu dem kann man sagen: Was dir theuer ist, das wirst du beweinen! Man kann es (sagen), denn so ist es. Den Âtman möge man als den Theuren verehren! Wer den Âtman also als sein Theures verehrt, dem geht das, was ihm theuer ist, nicht verloren.“

Dann hören wir weiter: „Das Brahman war zu Anfang da; da erkannte es sich selbst: Ich bin das Brahman! Darum wurde es dies All. Darum, wer immer von den Göttern dies begriff, der wurde dies, so auch von den Ṛishi's, so von den Menschen. — Solches schauend ist auch der Ṛishi Vâmadeva dahin gelangt: Ich war Manu und die Sonne! — So nun auch jetzt, wer solches weiss: Ich bin das Brahman! Der wird dies All.[2] Selbst die Götter haben keine Gewalt über dieses sein Werden (d. h. seine Entwickelung zum All, zum Brahman), denn er wird ihr Selbst“ (ihre Seele, ihr Âtman). — [Verehrt man dagegen nur eine einzelne andere Gottheit, so bleibt man den Göttern unterworfen und ist ihnen dienstbar, wie ein Thier etwa dem Menschen dient.]

Und immer wieder heisst es: Zu Anfang war der Âtman allein, zu Anfang war das Brahman allein. Dem Âtman möge man Verehrung weihen, dem Brahman möge man Verehrung weihen![3]

---

[1] Hier liegt ein Wortspiel im Sanskrit vor mit **âtman** und **ete** „Diese“.

[2] Und dieses Wissen, durch welches der Mensch sich selbst, sein innerstes Ich im Brahman, in dem All erkennt, es soll fortgeerbt werden als ein theures Vermächtniss vom Vater auf den Sohn. So lehrt das Bṛihad-Âraṇyaka „das Vermächtniss“ (Çat. Br. 14, 4, 3, 25): „Wann ein Sterbender es für gut findet, dann spricht er zu seinem Sohne: Du bist das Brahman, du bist das Opfer, du bist die Welt! — Und der Sohn erwidert: Ich bin das Brahman, ich bin das Opfer, ich bin die Welt!“

[3] Man beachte, wie hier Âtman und Brahman ganz zusammen und fast schon als ein und dasselbe, gleichsam nur als verschiedene Namen für denselben Begriff behandelt werden.

Digitized by Google

Suchen wir nun etwas tiefer in diese Weisheit, die Wissenschaft vom Âtman und Brahman, wie sie in den Upanishaden gelehrt wird, einzudringen, und es wird sich vor unserem Blick immer mehr und immer klarer Tiefsinniges und Bedeutendes enthüllen.

Es ist uns im Brihad-Âranyaka ein schönes und merkwürdiges Gespräch zwischen König Ajâtaçatru von Kâçi und dem stolzen Brahmanen Bâlâki Gârgya erhalten, das uns ganz in die Tiefen jener Speculation hineinführt.

Es wird erzählt (Çat. Br. 14, 5, 1)[1]:

„Der stolze Bâlâki war ein Gelehrter aus dem Stamme der Gârgya. Der sprach zu Ajâtaçatru von Kâçi: Ich will dir das Brahman verkünden! Da sagte Ajâtaçatru: Tausend Kühe gebe ich dir für dieses Wort! Janaka, Janaka[2] (ist es)! so (rufend) werden die Menschen herbeilaufen.

Da sprach Gârgya: Der Geist (Purusha), der in der Sonne ist, den verehre ich als Brahman! — Ajâtaçatru sagte: Versuche es nicht, mit mir darüber zu reden! [d. h. es wäre unnütz; ich kenne ihn schon!] Ich verehre ihn schon mit den Worten: Du stehst da als aller Wesen Haupt und König! — Wer ihn so verehrt, der wird aller Wesen Haupt und König."

Gârgya geht weiter und rühmt sich, er kenne den Geist, der im Monde ist und er verehre ihn als Brahman. Aber auch dies ist dem Könige bekannt, wie auch der Name, mit welchem jenes Brahman zu verehren ist. Und weiter rühmt sich Gârgya und hebt Eins um das Andere hervor, er kenne den Geist, der im Blitze lebt und den, der im Aether, der im Winde und in dem Feuer, der in den Wassern und in den Himmelsgegenden lebt und waltet, und immer verehrt er ihn als das Brahman. Aber jedes Mal erwidert der König, auch er wisse und kenne das wohl, auch ihm sei das Brahman

---

[1] Dieser Abschnitt ist früher bereits übersetzt in H. Th. Colebrooke's Abhandlung über die heil. Schriften der Indier. Aus dem Englischen übersetzt von L. Poley. Nebst Fragmenten der ältesten religiösen Dichtungen der Indier, Leipzig 1847; p. 156—160.

[2] Janaka, der berühmte König der Videha, welcher dem am besten des Brahman kundigen Brahmanen 1000 Kühe als Preis aussetzte; vgl. oben p. 209. Aj. will gern sich gleichen Ruhm erwerben, wie jener König, und würde sich freuen, wenn die Menschen, ihn mit diesem Ehrennamen nennend, herbeiströmen wollten. Aber er kann es dem Gârgya nicht ohne Weiteres zugeben, dass dieser wirklich das Wesen des Brahman erfasst habe, und so muss der Brahmane erst seine Weisheit entwickeln, die, wie man aus dem Weiteren sieht, den König nicht befriedigt.

Digitized by Google

in Blitz und Aether, in Wind und Feuer, in den Wassern und Himmelsgegenden wohl bekannt, und er nennt die Namen, mit denen man es verehren soll. Im Blitz ist es das Leuchtende, im Feuer das Ueberwältigende, im Wasser das Sichanschmiegende und so fort. Da geht der Brahmane auf immer subtilere Objecte über.

„Der Schall, der sich hinter einem gehenden Menschen erhebt, den verehre ich als Brahman," — so sagt er. Doch auch in dieser Erscheinungsform kennt der König das Brahman und nennt es verehrend: Das Leben! „Wer ihn also verehrt, der gelangt in dieser Welt zu aller Lebenskraft, und nicht verlässt ihn sein Odem vor der Zeit."

Und wieder sprach Gârgya: „Der Geist, der als Schatten erscheint, den verehre ich als Brahman!" Aber Ajâtaçatru erwidert ihm: „Versuch es nicht, mit mir darüber zu reden! Ich verehre ihn schon mit den Worten: Der Tod! Wer ihn also verehrt, der gelangt in dieser Welt zu aller Lebenskraft, nicht tritt der Tod vor der Zeit an ihn heran."

Und endlich kommt der Brahmane zum Höchsten und Letzten; er sagt:

„Der Geist, der in der Seele[1] ist, den verehre ich als Brahman!" Aber auch dies ist dem König nicht neue Weisheit. Abermals sagt er: „Versuch es nicht, mit mir darüber zu reden! Ich verehre ihn schon mit den Worten: Der Beseelte (oder Seelenhafte)![2] Wer ihn also verehrt, der wird beseelt (oder seelenhaft) und seine Nachkommenschaft wird auch beseelt."

Da wusste Gârgya nichts weiter und verstummte.

„Ajâtaçatru sprach: Geht dein Wissen nur so weit? — Es geht soweit (sprach Jener). — Damit ist er noch nicht erkannt! (sprach Ajâtaçatru). — Da sagte Gârgya: Dann will ich dich um Belehrung bitten! — Ajâtaçatru sprach: Es ist wohl verkehrt, wenn ein Brahmane einen Kshatriya um Belehrung bittet (denkend): Er wird mir das Brahman verkünden! Ich will es dich aber doch erkennen lehren! — Und er ergriff ihn bei der Hand und stand auf. Da gingen sie beide zu einem schlafenden Menschen. Den redete er mit diesem Namen an: Grosser, weissgewandiger König Soma! Er aber stand nicht auf. Da berührte er ihn mit der Hand und weckte ihn auf, und er stand auf.

Ajâtaçatru sprach: Als dieser Mensch schlief, wo war da

---

[1] Oder „in dem Selbst" (âtman).

[2] Der Text braucht das Wort âtmanvin, d. h. mit Seele (âtman) begabt, oder âtman-artig.

Digitized by Google

sein in Erkenntniss bestehender Geist (Purusha), und von wo ist er jetzt wiedergekommen? — Gârgya aber wusste es nicht. — Ajâtaçatru sprach: Wenn dieser Mensch eingeschlafen ist, dann vereinigt dieser in Erkenntniss bestehende Geist seine Erkenntniss mit der Erkenntniss dieser Lebensorgane (nimmt diese also fort, zieht sie in sich hinein) und ruht als Aether drinnen im Herzen. Wenn er diese ergreift (und mit sich vereinigt), dann schläft dieser Geist; von ihm ergriffen ist der Odem, ergriffen die Stimme, ergriffen das Auge, ergriffen das Ohr, ergriffen der Sinn. Wenn er nun im Traume wandelt, dann ist er bald gleichsam ein grosser König, bald ein grosser Brahmane, bald steigt er aufwärts, bald nach unten. Gleichwie ein grosser König, die Unterthanen festhaltend (regierend) in seinem Lande nach Belieben umherwandelt, so auch dieser, die Lebensorgane festhaltend, wandelt in seinem Leibe nach Belieben umher.

Wenn er aber fest eingeschlafen ist und nichts mehr weiss (das Bewusstsein verloren hat, im traumlosen Schlaf), dann verbreitet er sich in den 72000 Adern, welche Hitâ heissen und vom Herzen in die Wandung des Herzens eintreten, und ruht in der Wandung des Herzens. Gleichwie ein Kind oder ein grosser König, die höchste Stufe der Wonne erreichend, ruht, so ruht dieser da. — Wie eine Spinne mit ihrem Gewebe herauskommt,[1] wie aus dem Feuer die kleinen Funken herauskommen, so auch aus diesem Âtman kommen alle Lebensorgane, alle Welten, alle Götter, alle Wesen, alle Seelen (Âtman's) heraus. Die Unterweisung von dieser Wahrheit ist die Wahrheit! Die Lebensorgane sind die Wahrheit, und er ist ihre Wahrheit." —

Sie sehen in diesem tiefsinnigen Gespräch verschiedene Stufen der Wissenschaft vom Âtman-Brahman, welche beide als Bezeichnungen desselben Einen neben einander laufen. Auch was Gârgya lehrt, ist Brahman-Weisheit, aber eine tiefere Erkenntniss hat sich König Ajâtacatru erschlossen. Den träumenden Geist hat er erkannt als den Âtman-Brahman, der sich Welten schafft und nach Belieben bald ein König, bald ein grosser Brahmane ist. Aber noch eine höhere, seligere Stufe giebt es, wo alle jene Erscheinungen geschwunden sind; das ist der traumlose Schlaf, das Innerste, die höchste Stufe des Âtman. Es war die erste, — als es noch keine Welten gab —, und es wird die letzte sein, wenn der Âtman alle Traum-

---

[1] D. h. wohl sich mit demselben oder in demselben heraus bewegt.

Digitized by Google

erscheinungen fahren lässt und mit allen Lebensorganen sich zusammenzieht in die Seligkeit des tiefen, traumlosen Schlafes.

Das Leben ein Traum — sagte uns der spanische Dichter; die ganze Welt ein Traum — sagt hier der Inder, ein Traum der grossen Weltenseele.

Gewiss ein geistvoller Versuch, das Wesen des All-Einen zu erläutern, das Eines ist und doch auch wieder die ganze Welt.

Digitized by Google

Sechszehnte Vorlesung.

Die Philosophie der Upanishaden (Fortsetzung und Schluss). Mittheilungen aus der Chândogya-Upanishad, Brihadâranyaka, Içа-Upanishad, Kâthaka-Upanishad u. a. Anquetil Duperron's Oupnekhat. Urtheil Schopenhauer's über dasselbe.

Wir haben am Schlusse der letzten Vorlesung ein interessantes Gespräch aus dem Bṛihad-Âranyaka kennen gelernt, in welchem der Versuch gemacht ist, das Wesen der Weltseele in ihren verschiedenen Entwickelungsphasen durch Vergleich mit dem träumenden und endlich traumlos selig schlafenden Geiste deutlich zu machen. Nun begegnen wir, in andere Form gekleidet, einem ähnlichen Versuch auch in der Chândogya-Upanishad, den ich nur in kurzen Zügen skizziren will.[1]

Dort tritt Prajâpati, der Herr der Geschöpfe, auf und redet weise Worte von dem Âtman, der Seele, dem Selbst, zur Erbauung Aller, die es hören. Er sagt: „Das Selbst, welches frei von Sünde, frei von Alter, von Tod und Kummer, von Hunger und Durst ist, welches Nichts verlangt, als was es verlangen soll, Nichts denkt, als was es denken soll, das müssen wir zu verstehen suchen. Wer dieses Selbst gefunden und verstanden hat, erreicht alle Welten und alle Wünsche."

Die Götter und die Asuren hören diese Worte und beschliessen nun auch nach diesem Selbst zu suchen. Und nun geht von den Göttern Indra, von den Asuren Virocana zu Prajâpati hin, und sie wohnen dort als seine Schüler zweiunddreissig Jahre. Da lässt Prajâpati sie in eine Wasserschale hineinsehen, und als sie nun sich selbst, ihr Spiegelbild darin erblicken, spricht er: „Das ist das Selbst, das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist Brahman!" — Sie gehen fort, und der Asure

---

[1] Chândogyop. VIII, 7—12. Die Erzählung findet sich übersetzt bei M. Müller, Urspr. u. Entw. d. Rel. p. 367—373. Die wörtlich angeführten Stellen sind nach dieser Uebersetzung gegeben.

Digitized by Google

Virocana predigt fröhlich diese Lehre, deren tieferen Sinn er nicht begriffen hat.[1] Aber Indra ist unbefriedigt, denn er sieht die Wandelbarkeit und Mangelhaftigkeit dieses individuellen körperlichen Selbst, dessen Abbild im Wasser sich ebenso verändern muss. Er geht zu Prajâpati zurück, bittet um weitere Belehrung und weilt dort wieder zweiunddreissig Jahre. Da offenbart ihm Prajâpati: „Er, der glücklich im Traume wandelt, das ist das Selbst, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist Brahman." Frohen Herzens geht Indra fort, aber weiter denkend wird er wieder unbefriedigt, denn er erkennt, wenn auch das Selbst im Traume nicht wirklich geschlagen wird, Schmerz leidet und Thränen vergiesst, so ist es doch, als ob es geschlagen wird, Schmerz leidet und Thränen vergiesst. Das kann doch immer noch nicht das höchste Selbst sein. Er kehrt zurück, weilt wiederum zweiunddreissig Jahre bei Prajâpati, und nun offenbart ihm dieser: „Wenn ein Mensch eingeschlafen, gesammelt und ganz zur Ruhe gesunken ist, keine Träume mehr sieht, das ist das Selbst, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist Brahman." Aber, als er weggegangen ist, erkennt Indra wieder: „Fürwahr, so kennt er ja nicht mehr sein Selbst, dass es Ich ist, noch diese Wesen; er ist ganz untergegangen. Was hilft mir diese Lehre?" Wiederum kehrt er traurig zu Prajâpati zurück und offenbart ihm seinen Zweifel. „So ist es in der That, sagt Prajâpati; weile noch fünf Jahre bei mir, ich will es dir noch weiter erklären." Und dann erklärt er es ihm: „Maghavan,[2] dieser Körper ist sterblich, stets vom Tode gehalten. Er ist die Wohnung des Selbst, welches unsterblich und körperlos ist. Während das Selbst im Körper weilt (indem es denkt, ich bin dieser Körper), ist es unter Freude und Schmerz. So lange es im Körper ist, entgeht es nie der Freude und dem Schmerz. Wenn er aber vom Körper frei ist, wenn er sich als verschieden vom Körper kennt, dann berührt ihn weder Freude noch Schmerz" . . . u. s. w.

„Er, der weiss, ich möchte dies sagen, er ist das Selbst, die Zunge ist nur das Werkzeug. Er, der weiss, ich möchte dies hören, er ist das Selbst, das Ohr ist nur das Werkzeug.

---

[1] Prajâpati kann von dem individuellen Selbst sagen, dass es „das Selbst, das Unsterbliche, das Brahman" sei, denn er hat erkannt, dass dies individuelle Selbst identisch ist mit dem grossen Selbst, der Weltseele. Wem aber diese Erkenntniss noch mangelt und wer ohne dieselbe das Einzelselbst direct frischweg für die Weltseele nimmt, der bleibt, wie der Asure Virocana, in grober Täuschung befangen.

[2] Beiname des Indra, eigentlich der „Gabenreiche" bedeutend.

Digitized by Google

Er, der weiss, ich möchte denken, er ist das Selbst, die Seele ist sein göttliches Auge. Er, das Selbst, sieht diese Freuden (welche Anderen verborgen sind wie ein vergrabener Goldschatz) mit seinem göttlichen Auge, der Seele, und ist glücklich.

Die Devas in der Welt des Brahman verehren dieses Selbst (wie es Prajâpati Indra und Indra die Devas gelehrt hat). Sie haben dort alle Welten erlangt und alle Wünsche. Wer dieses Selbst kennt und versteht, erlangt alle Welten und alle Wünsche. So sagte Prajâpati."

Doch kehren wir wieder zum Brihad-Âranyaka, der inhaltreichsten aller Upanishaden, zurück.

Eines der geistvollsten Kapitel dieses Werkes bildet die Abschiedsunterredung des weisen Yâjñavalkya mit seinem Weibe Mâitreyî. Yâjñavalkya hatte zwei Frauen, Mâitreyî und Kâtyâyanî mit Namen. Mâitreyî war eine Brahman-Kundige, Kâtyâyanî hatte nur das gewöhnliche Wissen der Frauen.[1] Er wollte Abschied nehmen vom Leben, seine Habe den beiden Frauen vertheilen und in die Einsamkeit ziehen (Çat. Br. 14, 5, 4):

„Mâitreyî! sagte Yâjñavalkya; höre, ich will von diesem Orte weg in den Wald ziehen! Wohlan, so will ich denn mit dir und der Kâtyâyanî abschliessen (d. h. die Theilung machen). — Mâitreyî sprach: Wenn, o Ehrwürdiger, diese ganze Erde, mit Reichthümern angefüllt, mein wäre, würde ich dadurch unsterblich sein? — Nein, sagte Yâjñavalkya. Dein Leben würde sein wie das Leben wohlhabender Leute; auf Unsterblichkeit aber ist keine Hoffnung durch Reichthum. — Mâitreyî sprach: Wodurch ich nicht unsterblich werde, was soll ich damit thun? Wenn der Ehrwürdige es weiss, so sage er es mir! — Yâjñavalkya sprach: Wahrlich, theuer bist du mir, Liebes redest du. Komm, setze dich, ich will es dir erklären, du aber achte auf mich, wenn ich es dir sage! — Es rede der Ehrwürdige (sprach Mâitreyî). — Yâjñavalkya sprach: Fürwahr, nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, sondern um des Âtman willen ist der Gatte lieb! Fürwahr, nicht um des Weibes willen ist das Weib lieb, sondern um des Âtman willen ist das Weib lieb! Fürwahr, nicht um der Söhne willen sind die Söhne lieb, sondern um des Âtman willen sind die Söhne lieb! Fürwahr, nicht um des Reichthums willen ist der Reichthum lieb, sondern um des Âtman willen ist der Reichthum lieb! Fürwahr, nicht um der Brahmanen willen sind die Brahmanen lieb, sondern um des Âtman willen sind die Brah-

[1] So in der zweiten Fassung dieser Erzählung, Çat. Br. 14, 7, 3.

Digitized by Google

manen lieb! Fürwahr, nicht um der Krieger willen sind die Krieger lieb, sondern um des Âtman willen sind die Krieger lieb. Fürwahr, nicht um der Welten willen sind die Welten lieb, sondern um des Âtman willen sind die Welten lieb! Fürwahr, nicht um der Götter willen sind die Götter lieb, sondern um des Âtman willen sind die Götter lieb! Fürwahr, nicht um der Geschöpfe willen sind die Geschöpfe lieb, sondern um des Âtman willen sind die Geschöpfe lieb! Fürwahr, nicht um des All willen ist das All lieb, sondern um des Âtman willen ist das All lieb.[1] Fürwahr, der Âtman ist es, der gesehen werden muss, der gehört werden muss, der gedacht werden muss, über den nachgedacht werden muss, o Mâitreyî! Dadurch, dass man den Âtman sieht, hört, denkt und erkennt, ist dieses All erkannt. — Den verlassen die Brahmanen, der die Brahmanen wo anders sucht als im Âtman! Den verlassen die Krieger, der die Krieger wo anders sucht als im Âtman! Den verlassen die Welten, der die Welten wo anders sucht als im Âtman! Den verlassen die Götter, der die Götter wo anders sucht als im Âtman! Den verlassen die Geschöpfe, der die Geschöpfe wo anders sucht als im Âtman! Den verlässt das All, der das All wo anders sucht als im Âtman! Diese Brahmanen, diese Krieger, diese Welten, diese Götter, diese Geschöpfe, dies All ist der Âtman!

Wie nun, wenn eine Trommel geschlagen wird, man nicht im Stande ist, die herausgedrungenen Töne zu ergreifen, wenn man aber die Trommel oder den Trommelschläger ergreift, so ist auch der Ton ergriffen. Wie, wenn eine Laute gespielt wird, man nicht im Stande ist, die herausgedrungenen Töne zu ergreifen, wenn man aber die Laute oder den Lautenspieler ergreift, so ist auch der Ton ergriffen. Wie, wenn eine Muschel geblasen wird, man nicht im Stande ist, die herausgedrungenen Töne zu ergreifen, wenn man aber die Muschel oder den Muschelbläser ergreift, so ist auch der Ton ergriffen. Wie von einem Feuer, das mit grünem (feuchtem) Holz angelegt ist, Rauchwolken gesondert hervorgehen, so auch fürwahr aus diesem grossen Wesen ist hervorgehaucht der Rigveda, der Yajurveda, der Sâmaveda, der Atharvaveda, Sage, Legende, Wissenschaften, Upanishaden, Verse,[2] Sûtra's, Erklärungen und Commentare, — aus ihm ist dies Alles hervorgehaucht" . . . .

„Wie ein Stück Salz, ins Wasser geworfen, sich im Wasser

---

[1] Alles Dies hat seinen Werth nur, weil der Âtman darin steckt.
[2] Çloken.

Digitized by Google

auflöst und nicht herausgenommen werden kann; von wo man aber auch kostet, da ist Salz, — so auch dieses grosse Wesen, das unendliche, unbegrenzte, ganz in Erkenntniss bestehend, steigt aus diesen Geschöpfen empor und geht wieder in ihnen unter. Nach dem Tode aber ist kein Bewusstsein mehr da! Wahrlich, das sage ich! — So sprach Yâjñavalkya.

Mâitreyî aber sagte: der Ehrwürdige hat mich verwirrt mit den Worten: Nach dem Tode ist kein Bewusstsein da!

Yâjñavalkya sprach: Wahrlich, ich sage dir nichts Verwirrtes, dies genügt zur Erkenntniss. Denn wo es eine Zweiheit giebt, da sieht Einer den Andern, da riecht Einer den Andern, da begrüsst Einer den Andern, da hört Einer den Andern, da denkt Einer den Andern, da erkennt Einer den Andern. Wo aber der Âtman sein Alles geworden ist, — durch wen und wen soll er sehen, durch wen und wen soll er riechen, durch wen und wen soll er begrüssen, durch wen und wen soll er hören, durch wen und wen soll er denken, durch wen und wen soll er erkennen? Durch welchen er dies Alles erkennt, durch wen soll er den erkennen? Durch wen soll er den Erkenner erkennen?" —

Und in jenem merkwürdigen theologischen Wettkampf am Hofe des Videha-Königs Janaka, sehen wir da nicht oft schon aus der Art der Frage, wie weit jene Wissenschaft, der Glaube an den Âtman, der zugleich das Brahman ist, sich als anerkanntes Gemeingut der Denker befestigt hatte. So z. B., wenn sowohl Kâushîtakeya als Çâkrâyana den Yâjñavalkya fragen und sagen: „Das Brahman, welches offenbar und nicht verborgen ist, den Âtman, der in Allem weilt, den erkläre, o Yâjñavalkya! Dieser dein Âtman, der in Allem weilt, den erkläre mir, o Yâjñavalkya!" Und dort wird er genannt der, welcher über Hunger und Durst, über Kummer und Bethörung, über Alter und Tod erhaben ist, und es heisst: Was von ihm verschieden ist, das ist leidvoll! — Nicht kannst du sehen den Seher des Sehens, nicht kannst du hören den Hörer des Hörens, nicht kannst du denken den Denker des Denkens, nicht kannst du erkennen den Erkenner des Erkennens!

In demselben Disput fragt Uddâlaka Âruṇi den Yâjñavalkya nach der geheimen Kunde von dem „inneren Lenker" (antaryâmin), von der sein weiser Lehrer Kâpya Patamçala einst hatte bekennen müssen, dass er sie nicht kenne. Und inhaltsvoll ist die Antwort des Yâjñavalkya[1]: „der in der Erde

[1] Çat. Br. 14, 6, 7.

Digitized by Google

befindlich, von der Erde verschieden, den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde, der die Erde im Innern lenkt, das ist dein Âtman, der innere Lenker, der unsterbliche. — Der in den Wassern befindlich, von den Wassern verschieden, den die Wasser nicht kennen, dessen Leib die Wasser, der die Wasser im Innern lenkt, das ist dein Âtman, der innere Lenker, der unsterbliche. — Der im Feuer befindlich, vom Feuer verschieden, den das Feuer nicht kennt, dessen Leib das Feuer, der das Feuer im Innern lenkt, das ist dein Atman, der innere Lenker, der unsterbliche. — Der im Aether befindlich, vom Aether verschieden, den der Aether nicht kennt, dessen Leib der Aether, der den Aether im Innern lenkt, das ist dein Atman, der innere Lenker, der unsterbliche. — Der im Winde befindlich, vom Winde verschieden, den der Wind nicht kennt, dessen Leib der Wind, der den Wind im Innern lenkt, das ist u. s. w. — Der in der Sonne befindlich, von der Sonne verschieden, den die Sonne nicht kennt, dessen Leib die Sonne, der die Sonne im Innern lenkt, das ist u. s. w. — Der in Mond und Sternen befindlich, von Mond und Sternen verschieden, den Mond und Sterne nicht kennen, dessen Leib Mond und Sterne, der Mond und Sterne im Innern lenkt, das ist u. s. w. — Der in den Himmelsgegenden befindlich, von den Himmelsgegenden verschieden, den die Himmelsgegenden nicht kennen, dessen Leib die Himmelsgegenden, der die Himmelsgegenden im Innern lenkt, das ist u. s. w. — Der im Blitze befindlich, vom Blitze verschieden, den der Blitz nicht kennt, dessen Leib der Blitz, der den Blitz im Innern lenkt, das ist u. s. w. — Der in dem Donner befindlich, vom Donner verschieden, den der Donner nicht kennt, dessen Leib der Donner, der den Donner im Innern lenkt, das ist dein Âtman, der innere Lenker, der unsterbliche. Diese Kunde geht über die Gottheiten und über die Welten hinaus. — Der in allen Welten befindlich, von allen Welten verschieden, den alle Welten nicht kennen, dessen Leib alle Welten, der alle Welten im Innern lenkt, das ist dein Âtman, der innere Lenker, der unsterbliche. Diese Kunde geht über die Welten und über die Veden hinaus! — Der in allen Veden befindlich, von allen Veden verschieden u. s. w. Diese Kunde geht über die Veden und über das Opfer hinaus! — Der in allen Opfern befindlich, von allen Opfern verschieden u. s. w. Diese Kunde geht über das Opfer und über die Wesen hinaus. — Der in allen Wesen befindlich, von allen Wesen verschieden, den alle Wesen nicht kennen, dessen Leib alle Wesen, der alle Wesen im Innern

Digitized by Google

lenkt, das ist dein Âtman, der innere Lenker, der unsterbliche. Diese Kunde geht über die Wesen und über den Âtman hinaus. — Der in dem Athem befindlich, vom Athem verschieden, den der Athem nicht kennt, dessen Leib der Athem, der den Athem im Innern lenkt, das ist dein Âtman, der innere Lenker, der unsterbliche. — Der in der Stimme befindlich, von der Stimme verschieden u. s. w. — Der im Auge befindlich, vom Auge verschieden u. s. w. — Der im Ohre befindlich, vom Ohre verschieden u. s. w. — Der im Geiste befindlich, vom Geiste verschieden u. s. w. — Der in der Haut befindlich, von der Haut verschieden u. s. w. — Der im Lichte befindlich, vom Lichte verschieden u. s. w — Der in der Finsterniss befindlich, von der Finsterniss verschieden u. s. w. — Der im Samen befindlich, vom Samen verschieden u. s. w. — Der in der Seele befindlich, von der Seele verschieden u. s. w. — Der ungesehene Seher, der ungehörte Hörer, der ungedachte Denker, der unerkannte Erkenner; kein andrer Seher ist, kein andrer Hörer, kein andrer Denker, kein andrer Erkenner. Dies ist dein Âtman, der innere Lenker, der unste bliche; was von ihm verschieden ist, das ist leidvoll. — Da schwieg Uddâlaka Âruṇi.“

Und die weise Frau Gârgî Vâcaknavî fragt den Yâjñavalkya: „Was über dem Himmel, was unter der Erde, und was (doch) zwischen Himmel und Erde befindlich, was da war, was da ist und was da sein wird, worin ist das eingewebt und verwebt? (d. i. worin lebt und webt das?). — Yâjñavalkya sprach: Was über dem Himmel, was unter der Erde, und was (doch) zwischen Himmel und Erde, was da war, was da ist und was da sein wird, im Aether ist das eingewebt und verwebt! — Worin aber ist der Aether eingewebt und verwebt? — Er sprach: Das, o Gârgî, nennen die Brahmanen das Unvergängliche (aksharam), das nicht gross und nicht klein, nicht kurz und nicht lang, ohne Blut und Fett, ohne Schatten, ohne Finsterniss, ohne Wind, ohne Aether, ohne Verbindung, ohne Berührung, ohne Duft, ohne Saft, ohne Auge, ohne Ohr, ohne Stimme, ohne Sinn, ohne Glanz, ohne Athem, ohne Antlitz, ohne Namen, ohne Familie, nicht alternd, nicht sterbend, furchtlos, unsterblich, ohne Staub, ohne Schall, nicht offenbar, nicht verborgen, ohne Früheres, ohne Späteres, ohne Inneres, ohne Aeusseres, es isset nicht und wird von Niemand gegessen. In dieses Unvergänglichen Gewalt, o Gârgî stehen Erde und Himmel festgehalten; in dieses Unvergänglichen Gewalt, o Gârgî, stehn Sonne und Mond festgehalten; in dieses Unvergänglichen Gewalt, o Gârgî,

Digitized by Google

stehn Tage und Nächte, die Halbmonate, die Monate, die Jahreszeiten, die Jahre festgehalten; in dieses Unvergänglichen Gewalt, o Gârgî, strömen die einen Flüsse nach Osten aus den weissen Bergen, die anderen nach Westen und in welche Himmelsgegenden es irgend sei. . . . Wer dieses Unvergängliche nicht erkannt habend, o Gârgî, in dieser Welt opfert, spendet, sich kasteit, auch viele Jahrtausende, endlich ist dem die Welt. Wer dieses Unvergängliche nicht erkannt habend, o Gârgî, aus dieser Welt scheidet, der ist beklagenswerth. Wer aber, o Gârgî, dies Unvergängliche erkannt habend aus dieser Welt scheidet, der ist ein (wahrhaftiger) Brahmane! — Dies, o Gârgî, ist das Unvergängliche: das nicht gesehene Sehende, das nicht gehörte Hörende, das nicht gedachte Denkende, das nicht erkannte Erkennende; kein anderes Sehendes ist, kein anderes Hörendes, kein anderes Denkendes, kein anderes Erkennendes! Dies, wahrlich, ist das Unvergängliche, in welchem der Aether eingewebt und verwebt ist! — Sie aber sprach: Brâhmanen, dies fürwahr sollt ihr hochschätzen! . . . Wahrlich, keiner von euch wird diesen besiegen im Wettstreit um das Brahman!

Und auch wir, sicherlich, werden zugestehen müssen, dass hier wirkliche Weisheit, tiefes philosophisches Denken in Yâjñavalkya's Worten enthalten ist. So weit wir das Denken des Menschengeschlechtes kennen, ist hier zuerst das Absolute[1] erkannt und verkündigt worden; und man fühlt es den warmen, begeisterten Worten an, dass die Denker jener Tage gehoben, stolz und glücklich sind durch diese herrliche neugewonnene Erkenntniss, und darum auch nicht müde werden, wieder und wieder dieselben Gedanken zu wiederholen, ganz erfüllt von dem schönen und stolzen Bewusstsein, dass hier die wahre Weisheit verborgen ist, unendlich viel mehr werth als Alles, was man in früheren Tagen für begehrenswerth gehalten hatte.

Der Zeit ungefähr, die diese Gedanken hervorbrachte, mag vielleicht auch jenes Lied des Rigveda entstammen, das ich Ihnen früher mitgetheilt habe und das mit den Worten begann: Am Anfang war weder Sein noch Nichtsein u. s. w. Dass es ein späteres Einschiebsel sei, machen die darin enthaltenen Gedanken sehr wahrscheinlich.

Es liesse sich noch vieles Bedeutende und Schöne aus der Upanishaden-Literatur anführen; doch muss ich mich hier auf einige Hauptsachen beschränken.

Sehr interessant und inhaltreich ist die Kâushîtaki-

---

[1] Man beachte die negative Bestimmung desselben oben p. 232.

Digitized by Google

Upanishad, welche das dritte Buch des zum Ṛigveda gehörigen Kâushitakâraṇyaka bildet. Im ersten Abschnitt dieses Buches tritt wieder ein weiser König, Citra Gâṅgyâyani mit Namen, auf, der den Brahmanen Âruṇi belehrt. Den Inhalt dieser Darlegung bilden hauptsächlich die Vorstellungen von dem Wege in die jenseitige Welt und die Ankunft daselbst. Dort wird der Ankommende gefragt: Wer bist du? Und wenn er antwortet: Ich bin das Brahman! so ist er ein Wissender und geht ein in die Seligkeit. — Der vierte Abschnitt enthält wieder in etwas anderer Gestalt die Belehrung eines sich weise dünkenden Brahmanen durch den König von Kâçi, Ajâtaçatru, die ich Ihnen in der Fassung des Brihad-Âraṇyaka bereits vorgeführt habe.

Merkwürdig ist auch der Inhalt der, ebenfalls zum Ṛigveda gerechneten, Vâshkala-Upanishad,[1] welcher in seinem Kerne an die griechische Sage von Ganymedes erinnert. Indra, in Gestalt eines Widders, entführt Kaṇva's Sohn Medhâtithi. Während des Fluges befragt ihn derselbe, wer er sei. Indra antwortet ihm lächelnd und giebt sich ihm kund als den Allgott, sich mit dem All identificirend.[2]

Das vierzigste und letzte Buch der Samhitâ des weissen Yajurveda ist ebenfalls eine Upanishad, die wenig umfangreiche Îçopanishad, aus der ich Ihnen als Probe einige Verse anführen möchte:

Vom Herrn umschlossen ist dies All und was irgend auf der Erde sich bewegt; geniesse das, nachdem du darauf verzichtet, begehre nicht nach dem Besitz von irgend Jemand. (1)

Unbeweglich ist das Eine, (und doch) schneller als der Gedanke, eilt voran, nicht erreichen es die Götter; obschon es steht, überholt es doch die Andern, welche laufen; in dies setzt Mâtariçvan die Gewässer. (4)

Es bewegt sich und bewegt sich auch nicht; es ist fern und ist auch nah; es ist in diesem All und ist auch ausserhalb dieses Alls. (5)

Wenn man alle Wesen in sich[3] sieht und sich selbst in allen Wesen, da giebt es keine Ungewissheit. (6)

Für den, welcher erkennt: Das Selbst (der Âtman) ist es, in welchem alle Wesen sich befinden, — was giebt es für eine Bethörung, was für Kummer für den, welcher die Einheit schaut? (7)

Er verbreitet sich überallhin, strahlend, körperlos, wundenlos, ohne Sehnen,[4] rein, frei von Fehlern, der Weise, der Seher, der Umfassende,

---

[1] Diese Upanishad ist bis jetzt nur aus Anquetil Duperron's Oupnekhat II, 366—71 bekannt.

[2] Vgl. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 57.

[3] Ssk. âtmann eva.

[4] D. h. Bänder.

Digitized by Google

durch sich selbst Seiende; in rechter Art hat er die Dinge geordnet seit ewigen Jahren. (8)

Mit einem goldenen Deckel ist der Wahrheit Mund bedeckt! Der Geist, der in der Sonne ist, der bin ich! (17)

Om! Das Brahman ist der Aether!

Nur noch eine dieser Upanishaden lassen Sie mich zum Schluss besprechen.

In einem jener Abschnitte des Tâittirîya-Brâhmaṇa,[1] welche dem weisen Katha als Verfasser zugeschrieben werden, findet sich die Erzählung von dem Besuch des Naciketas in der Unterwelt. Er wünscht die Befreiung vom Tode zu erlangen, und der Todesgott lehrt ihm, — ganz im Geiste der Brâhmana's —, wie er dieselbe durch bestimmte Opfer erreichen könne. Diese Erzählung nun hat den Anlass gegeben zu einer der merkwürdigsten und schönsten Upanishaden, der sogenannten Kâthaka- oder Kaṭha-Upanishad, welche in der uns vorliegenden Fassung zum Atharvaveda gerechnet wird.[2]

Sie erzählt: Uçan, der Sohn des Vâjaçravas, brachte ein Allopfer dar, wobei er all seine Habe den Priestern hingab. Wie sein Sohn Naciketas die Kühe des Vaters wegführen sieht, kommt ihm der Gedanke über die Vergänglichkeit der Welten, die man durch solche irdische, vergängliche Gaben erlangen kann. Er fragt den Vater: „Wem wirst du mich geben?" — Dieser will ihm zuerst nicht antworten, wie aber die Frage zum dritten Mal wiederholt wird, sagt er: „Ich gebe dich dem Tode!" — Der Sohn spricht: „Viele werden mir nachfolgen, viele sind vor mir den Weg gegangen; wozu bedarf Yama, der Todesfürst, meiner?" Der Vater erwidert: „Blicke zurück und blicke vorwärts! Wie das Korn reift das Menschengeschlecht und wird neu erzeugt!" — Der Sohn steigt nun hinab in die Behausung des Todesgottes. Dort wird er zuerst nicht bemerkt und weilt drei Tage ungeehrt im Todtenreiche. Da wird Yama auf seine Anwesenheit aufmerksam gemacht und, weil es ein Vergehen ist, einen Brahmanen so lange ungeehrt im Hause

---

[1] 3, 11, 8.

[2] Vgl. oben p. 191. — Eine Uebersetzung dieser Upanishad findet sich schon in H. Th. Colebrooke's Abhandlung über die heil. Schriften der Indier. Aus dem Englischen übersetzt von L. Poley, nebst Fragmenten der ältesten religiösen Dichtungen der Indier. Leipzig 1847; p. 113—128. S. nun auch M. Müller, Ursprung u. Entwickel. d. Rel. p. 377—382.

Digitized by Google

zu haben, will er diese Schuld sühnen, indem er den Naciketas auffordert, drei Wünsche nach Belieben zu wählen. Naciketas wählt als ersten Wunsch, dass sein Vater ihm nicht zürnen möge, wenn er zurückkehre; als zweiten Wunsch bittet er um die Kunde des Opferfeuers, durch welches man die Himmelswelt erlangen könne. Wie er aber den dritten Wunsch thun soll, da spricht er: „Wenn der Mensch gestorben ist, dann sagen Einige, er ist, Andere, er ist nicht! Diesen Zweifel löse mir, das möchte ich wissen, von dir belehrt, das sei der Gaben dritte.“ Der Tod erwidert: „Selbst von den Göttern ist vormals hierüber gezweifelt worden, denn es ist nicht leicht zu erkennen, es ist ein feiner Punkt. Wähle, o Naciketas, eine andre Gabe, binde mich nicht an mein Versprechen, erlass mir diese Gabe!“ Naciketas sprach: „Selbst von den Göttern ist hierüber gezweifelt worden, und du sagst, dass es nicht leicht zu erkennen ist. Besser als du wird niemand das verkünden, und keine andre Gabe ist dieser gleich.“ — Aber der Tod sucht ihn zu verlocken und auf andre Gedanken zu bringen: „Wähle doch hundertfache Lebenskraft besitzende Kindeskinder, viel Vieh, Elephanten, Gold und Rosse; wähle ein grosses Gebiet der Erde und lebe selbst soviel Jahre du wünschest! Wenn dieser Wunsch dir gleich erscheint, so wähle Reichthum und langes Leben! Sei gross auf dieser Erde, o Naciketas, ich lasse dich all deine Wünsche geniessen! Die Wünsche, welche schwer zu erlangen sind in der Welt der Sterblichen, alle Wünsche, die dir gefallen, wähle du! Jene reizenden Jungfrauen mit Wagen und Harfen, nicht sind solche zu erlangen von den Menschen, ich schenke sie dir, lass dich von ihnen bedienen, Naciketas, aber frage mich nicht über das Sterben!“ Naciketas erwidert: „Die wechselnden Tage lassen, o Tod, dem Sterblichen aller Sinne Kraft altern, das ganze Leben ist nur kurz, dein sind die Rosse, dein ist Tanz und Gesang. Nicht kann der Mensch durch Reichthum befriedigt werden. Werden wir Reichthum haben, wenn wir dich schauten? Wir werden leben, so lang du gebietest; ich aber wir wählen diesen Wunsch! Worüber man da zweifelt, o Tod, in grossem Streite, das verkünde du mir! Diese Gabe, die im Verborgenen liegt, keine andre als diese wählt Naciketas!“

Und nun endlich ist der Tod durch solche Beharrlichkeit besiegt und enthüllt ihm das Geheimniss von Leben und Sterben. Darnach sind Leben und Tod nur verschiedene Phasen der Entwickelung. Die wahre Weisheit besteht in der Erkenntniss der Identität der Seele mit dem Allgeist, der

Weltenseele, wodurch man über Leben und Tod erhoben wird.[1]

Der Tod spricht:

„Ein Andres ist das Heil, ein Andres das Vergnügen; die beiden von verschiedenem Wesen fesseln den Menschen. Wer unter diesen beiden das Heil erwählt, der wird glücklich; wer das Vergnügen wählt, der geht des Ziels verlustig. (2, 1)

Dem Thoren, der genusssüchtig und durch Reichthum bethört ist, leuchtet keine Zukunft entgegen. Dies ist die Welt, es giebt keine andre! so denkend kommt er wieder und wieder in meine Gewalt. (2, 6)

Wer den schwer zu schauenden, ins Verborgene eingegangenen, im Verborgenen liegenden, im Abgrund befindlichen Alten, den Gott, durch Vereinigung mit dem höchsten Âtman im Denken erfasst hat, der Weise lässt Freude und Schmerz hinter sich. (2, 12)

Der Weise wird nicht geboren und stirbt auch nicht, er kommt nicht irgendwoher und ist auch nicht irgendwer; ungeboren, beständig, ewig ist er, der Alte, nicht wird er getödtet, wenn der Körper getödtet wird. (2, 18)

Der Âtman ist feiner als fein, grösser als gross, verhüllt im Innern der Geschöpfe; wer keine Wünsche mehr hat und frei von Kummer ist, der schaut des Âtman Grösse durch die Gnade des Schöpfers. (2, 20)

Sitzend wandert er in die Ferne, ruhend wandelt er überall hin; wer ausser mir kann diesen Gott verstehen, der sich freut und doch nicht freut? (2, 21)

Wenn der Weise diesen grossen mächtigen Âtman, der körperlos in den Körpern weilt, den Beständigen in dem Unbeständigen, im Denken erfasst hat, dann trauert er nicht. (2, 22)

Nicht kann dieser Âtman durch die Brâhmaṇa's erfasst werden, nicht durch Verstand, nicht durch vieles Lernen. Wen er (d. h. der Âtman) erwählt, von dem kann er erfasst werden; dessen Selbst erwählt der Âtman als sein eigen. (2, 23)

Wer nicht vom Bösen abgelassen hat, nicht beruhigt und andächtig ist, nicht ruhigen Geistes, der kann ihn nicht durch Erkenntniss erlangen. (2, 24)

Dieser Âtman ist in allen Wesen verborgen und erscheint nicht offenbar; er wird aber geschaut von der höchsten, feinen Einsicht der Scharfsichtigen. (3, 12)

Steht auf, erwacht, herrliche Gaben erlangend merket auf! Wie die scharfe, schwer zu überschreitende Schneide eines Scheermessers, schwierig ist dieser Pfad, so sagen die Weisen. (3, 14)

Aus welchem die Sonne aufsteigt und in welchem sie niedersinkt, in dem sind alle Götter enthalten und über ihn hinaus geht keiner. (4, 9)

Merk auf, ich will dir nun verkünden das geheime, ewige Brahman, und wie die Seele wird im Tode, o Gâutama! (5, 6)

Einige Menschen gelangen wieder in den Mutterschooss, um einen neuen Leib anzunehmen; andre gehen in Festes über (wie Stöcke und Steine), je nach ihrem Thun und Wissen. (5, 7)

Der Geist (Purusha), der in den Schlafenden wacht, nach Belieben sich gestaltend, das ist das Reine, das das Brahman, das fürwahr wird

[1] Vgl. auch Weber a. a. O. p. 174. M. Müller, Urspr. u. Entw. d. Rel. p. 380—382. Indien in seiner weltgeschichtl. Bed. p. 212—214.

Digitized by Google

das Unsterbliche genannt; in dem ruhen alle Welten, und darüber hinaus geht Keiner. (5, 8)

Wie die Sonne, das Auge der ganzen Welt, durch die äusseren Mängel, auf die das Auge fällt, nicht befleckt wird: so wird auch dieser eine, in allen Wesen befindliche Âtman nicht befleckt durch das Leiden dieser Welt, denn er ist draussen. (5, 11)

Er der alleinige Herrscher, der in allen Wesen befindliche Âtman, der die eine Gestalt vielfältig gestaltet; den Weisen, welche ihn in ihrem eignen Selbst erblicken, denen wird ewiges Glück zu Theil, nicht Andern. (5, 12)

Seine Gestalt bietet sich nicht dem Anblick dar, und Niemand schaut ihn mit dem Auge; durch das Herz, Geist und Denken wird er erlangt; die Solches wissen, werden unsterblich. (6, 9)

Er ist nicht durch das Wort, nicht durch den Geist, nicht durch das Auge zu erreichen. Wie kann er anders begriffen werden, als wenn man sagt: Er ist! (6, 12)

Er ist! So soll man ihn begreifen und durch das wahrhaftige Wesen beider (d. h. seiner und der Welt). Er ist! Wer ihn also begreift, dem wird klar das wahrhaftige Wesen. (6, 13)

Wenn alle Begierden, die im Herzen ruhen, abgelegt sind, dann wird der Mensch unsterblich, dann erreicht er das Brahman. (6, 14)

Wenn alle Fesseln, die das Herz hier binden, zerschnitten sind, dann wird der Mensch unsterblich, — soweit geht diese Lehre! (6, 15)

In der Geschichte von der Versuchung des Naciketas durch den Tod, der ihn bewegen will, zeitliche Güter zu wählen und von der höchsten Erkenntniss abzustehen, hat neuere Forschung wohl mit Recht das Vorbild für die Versuchungsgeschichte Buddha's durch den Todesgott erkannt.[1] Mṛityu, der Tod, in der Kaṭha-Upanishad, ist ein Synonym von Mâra, dem Versucher des Buddha. Auch Mâra zeigt dem Buddha schöne Jungfrauen und Herrlichkeiten aller Art, um ihn zu bewegen, dass er von der höchsten Erkenntniss abstehe; aber er lässt sich nicht verlocken und gelangt zur Erleuchtung wie Naciketas in der Upanishad.

Die mitgetheilten Stücke aus der ältesten Upanishaden-Literatur werden, wie ich glaube, hinreichen, um ein deutliches Bild von dem Charakter dieser Schriftwerke zu geben.[2] Es ist kein geschlossenes System philosophischer Weltanschauung, das hier in logischer Folge entwickelt wird. Es sind vielmehr halb poetische, halb philosophische Phantasieen, Visionen, Dialoge und Dispute, halb erbaulichen, halb metaphysischen In-

[1] Vgl. Oldenberg, Buddha, p. 59.

[2] Man vgl. übrigens auch Max Müller, the Upanishads, with an introd. and notes translat. Oxford 1879—84. 2 Voll. (Sacred books of the East, Vol. I und XV.)

Digitized by Google

halts, und nicht selten erhebt sich die Rede zu hohem Schwunge des Ausdrucks. Die Erkenntniss des Âtman-Brahman, der Weltseele, ist das wesentliche Thema dieser Schriften. Gewisse Grundgedanken darüber kehren oftmals wieder und tauchen auf ganz verschiedenem Hintergrunde in leuchtenden Zügen auf, von einem streng entwickelten System kann aber nicht die Rede sein. Was hier vorliegt ist vielmehr ein rastloses Suchen und Fragen nach jenem höchsten Geheimniss, das man bald unter diesem, bald unter jenem Bilde zu fassen glaubt. Gerade die lebendige Unmittelbarkeit, mit der hier, fern von aller Schulweisheit, den neuen Gedanken Ausdruck gegeben wird, die Begeisterung, mit der sie verkündet werden, giebt diesen Schriften ihren ganz besonderen Reiz. In späterer Zeit baute man auf diese philosophisch-poetischen Schriften das System der Vedânta-Philosophie auf, deren Gedankengang wir in der Folge näher kennen lernen werden.[1]

Der Ruhm der Upanishaden, von denen die ältesten etwa im siebenten und sechsten Jahrhundert v. Chr. entstanden sein dürften und die in der Folge die Grundlage der orthodoxindischen Philosophie bildeten, hat mehrere Jahrtausende überdauert. Im siebzehnten Jahrhundert n. Chr. wurden sie, da ihr Ruhm so gross war, auf Befehl des ebenso edlen als unglücklichen Prinzen Mohammed Daraschakoh, eines Sohnes des Grossmoguls Schah Dschehan, ins Persische übersetzt; aus dem Persischen übertrug sie im vorigen Jahrhundert der verdienstvolle Anquetil Duperron ins Lateinische und gab sie unter dem Titel Oupnekhat[2] heraus. Obschon diese Uebersetzung, wie man sich denken kann, in vieler Hinsicht mangelhaft sein musste,[3] so war dieselbe durch den diesen Werken innewohnenden Reiz doch im Stande, einen so bedeutenden Denker wie Schopenhauer mit Begeisterung zu erfüllen. Für Schopenhauer waren die Oupnekhat förmlich seine Bibel, sein Gebetbuch geworden, der Inbegriff der höchsten Weisheit; er hatte sich in dieses Werk und seine eigenthümliche Sprache so ganz hineingelebt, dass er auch von directen Uebersetzungen aus dem Sanskrit in europäische Sprachen nicht viel wissen wollte und recht misstrauisch solchen Versuchen gegenüberstand.[4] Wohl

---

[1] S. Vorlesung XLVI.

[2] Oupnekhat ist eine Verstümmelung von Upanishad.

[3] Max Müller nennt diese Uebersetzung geradezu eine „fürchterliche“. Vgl. seinen Aufsatz „Damals und Jetzt“ in der „Deutschen Rundschau“ 1884—85 p. 470.

[4] S. Parerga und Paralipomena, 4. Aufl., Bd. II, p. 426—428 (§ 185).

Digitized by Google

hat das Urtheil dieses grossen Denkers ein Recht, am Schlusse dieser unserer Betrachtung gehört zu werden. Schopenhauer sagte von dem Oupnekhat: „Es ist die belohnendste und erhebendste Lectüre, die in der Welt möglich ist: sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein.“[1]

[1] Parerga und Paralipomena, 4. Aufl., Bd. II. p. 427 (§ 185). Ebendaselbst p. 428 nennt er die Upanishaden „die Ausgeburt der höchsten menschlichen Weisheit“ (§ 186). — Auch Schelling war, wie sein einstiger Zuhörer Max Müller berichtet, von den Upanishaden „ganz entzückt“; Müller übersetzte ihm damals mehrere derselben. „Dieses Entzücken — fährt der Erzähler fort — theilte er mit seinem Antipoden, Schopenhauer, und wenn zwei so entgegengesetzte Geister so unerwartet übereinstimmen, so muss wohl etwas Wahres dahinter sein. — — Schelling, wie Schopenhauer, hielten die Upanishaden für die Urweisheit der Indier und der Menschheit.“ Vgl. M. Müller, „Damals und Jetzt“ in der „Deutschen Rundschau“, Jahrgang 1884—85, p. 469. — Als Curiosum mag noch angeführt werden, dass vor einigen Jahren (1882, in Dresden) von einem Dr. med. Franz Mischel ein Buch herausgegeben ist unter dem Titel: Oupnek'hat, die aus den Veden zusammengefasste Lehre von dem Brahm. Aus der sanskrit-persischen Uebersetzung des Fürsten Mohammed Daraschekoh, in das Lateinische von Anquetil Duperron, und von da in's Deutsche übertragen.“ — Der Recensent im Literarischen Centralblatt (Wi., lit. Centr. 1882, Nr. 41) nennt das Buch „das Werk eines Schwärmers, der in der Lehre vom Brahma seine Religion gefunden hat.“ Um das Sanskrit-Original, die directen Uebersetzungen in europäische Sprachen und sogar um Weber's Analyse der in Anquetil Duperron's Uebersetzung enthaltenen Upanishaden kümmert er sich gar nicht. Noch ganz durchdrungen von dem oben erwähnten Schopenhauerschen Vorurtheil meint er, dass die europäischen Sanskrit-Uebersetzer das Original nicht treu wiedergeben, und glaubt seinerseits durch Uebersetzung des Anquetil'schen Latein etwas Treueres und Zuverlässigeres zu bieten.

Digitized by Google

II. Abschnitt.

Das Mittelalter.

Die Anfänge des indischen Mittelalters. Geistige und religiöse Neubildungen in der Uebergangsperiode von der vedischen Zeit zum Mittelalter. Buddha und seine Lehre. Historischer Rückblick und Ausschau in die folgende Zeit. Skizze der indischen Geschichte im Mittelalter. Allgemeines Culturbild des indischen Mittelalters.

Digitized by Google

Digitized by Google

Siebzehnte Vorlesung.

Geistige und religiöse Neubildungen der Uebergangsperiode aus der vedischen Zeit in das Mittelalter. Der männliche Gott Brahmâ. Die Lehre von der Seelenwanderung, ihr Ursprung und ihre erste Entwickelung. Buddha und der Buddhismus. Die Quellen zum Studium desselben. Geistiger Zusammenhang Buddha's und seiner Lehren mit der vorangehenden Epoche.

Mit den Upanishaden hat die vedische Periode ihren Abschluss gefunden; Vedânta, Ende des Veda, nennt sie darum der Inder. Sie bezeichnen den Höhepunkt in der Gedankenentwickelung dieser Zeit, zugleich aber enthalten sie im Keim. zum Theil auch schon mehr oder weniger entwickelt, geistige Elemente, Neubildungen, die in der nun folgenden Periode zu hoher Bedeutung gelangen sollten. Diese neue Zeit beginnt etwa mit dem Jahre 600 vor Chr. Sie ist gleich zu Anbeginn dadurch gekennzeichnet, dass in ihr — sehr im Gegensatz zu der altvedischen Periode — lauter und lauter die Predigt erschallt, abzulassen von den vergänglichen Gütern und Freuden dieses Lebens und zu fliehen von der Welt. Sie ist gekennzeichnet durch das Auftreten mehr als eines Mönchsordens, mehr als einer asketischen Gemeinschaft, mehr als eines mönchischen Lehrers und Sektenhauptes, und ihr ganzes Wesen, die sittlich-religiöse Basis, auf der sie sich constituirt, wie auch die äussere Physiognomie, die sie gewinnt, ist in so vielen Beziehungen aufs Nächste verwandt mit jener Periode in der Entwickelung des Abendlandes, die wir mit dem Namen Mittelalter zu benennen pflegen, dass wir dieser Periode in der Geschichte Indiens, wie ich glaube, keinen treffenderen Namen geben können als den des „indischen Mittelalters". Ich behalte es mir für eine der späteren Vorlesungen vor, diese Parallele zwischen dem indischen und dem bendländischen Mittelalter näher auszuführen,[1] und will für jetzt mir nur erlauben, Ihre

[1] Einiges darüber habe ich bereits früher bemerkt in meinem Vortrag „Ueber die Poesie des indischen Mittelalters", Dorpat 1882.

Digitized by Google

Aufmerksamkeit auf einige der wichtigsten geistigen und religiösen Neubildungen zu lenken, die während der Uebergangszeit aus der vedischen in die darauf folgende Periode sich entwickelt haben und bestimmt waren, weiterhin eine hervorragende Rolle zu spielen.

Als eine solche Neubildung ist der männliche Gott Brahmâ zu bezeichnen, oder richtiger der Glaube an einen solchen Gott.

Es ist ein merkwürdiges Schauspiel in der Geschichte des indischen Geisteslebens, dass der auf dem Wege abstracter theosophischer Speculation gefundene Begriff des Brahman zu einem Element des Volksglaubens wird. In keinem Lande hat die philosophisch-theosophische Speculation in den priesterlichen Kreisen so viel bedeutet wie in Indien, und nirgends haben ferner die Priester das religiöse Leben, ja überhaupt das Denken und Empfinden des Volkes so beeinflusst und beherrscht als wiederum in Indien. So allein erklärt es sich, wie es möglich war, dass der Begriff des Gebetes, erweitert zu dem Inbegriff aller Heiligkeit, die in Gebet, Opfer und Priester vereinigt ist, endlich gesteigert zu dem Begriff des Heiligen und Göttlichen an sich, der Weltenseele, des Absoluten — höchstes Object der religiösen Verehrung werden konnte. Dies Brahman, identificirt mit dem Âtman, war als das Höchste und Heiligste aus der ganzen priesterlichen Ideenentwickelung der vedischen Zeit zuletzt hervorgesprungen; ihm — so erkannten die theosophischen Denker — muss die höchste Verehrung gezollt werden, mehr als irgend einer der alten Götter beanspruchen konnte; und dasselbe lehrten sie nun auch das Volk. Aber hier tritt alsbald eine wichtige Umwandlung ein. Jenes neutrale abstracte Brahman, der Inbegriff aller Heiligkeit und Göttlichkeit, das Absolute, war seiner Natur nach nur dem Denker möglich zu erfassen. Dies Göttliche, so ganz abstracter Begriff, war doch allzuweit von jeder Vorstellung entfernt, als dass es je vom Volke wirklich aufgenommen werden konnte, geschweige denn sich irgend welcher Sympathieen erfreuen. Das Göttliche, soll es vom Volke verehrt werden, muss persönlich gestaltet sein, — und so erklärt es sich, dass aus dem neutralen Brahman bald der männliche Gott Brahmâ gebildet wird. Man gab jenem Absolutum Person und Geschlecht. Nun konnte man es sich als Weltenschöpfer denken und als den, zu dem der Fromme sein Gebet empor senden mag.

Diese merkwürdige und interessante Entwickelung des neutralen Brahman zum männlichen Gott Brahmâ können wir in

Digitized by Google

unseren Quellen im Einzelnen nicht verfolgen. Soviel aber lässt sich bestimmt behaupten, dass dieselbe vor dem Auftreten des Buddhismus vollendet gewesen sein muss; denn in den Berichten von Buddha, seinem Leben und Wirken spielt der männliche Gott Brahmâ Sahapati oder Sahâmpati[1] eine hervorragende Rolle. Kein anderes göttliches Wesen ist der Vorstellung der Buddhisten so geläufig wie dieser Brahmâ Sahâmpati.[2] Bei allen wichtigen Vorkommnissen im Leben Buddha's steigt dieser Gott aus seinem Himmel, huldigt dem Buddha, fleht ihn an, oder äussert sonstwie seine respectvolle Meinung. Man sieht hieraus deutlich, wie verfehlt es wäre, die Entstehung der Lehre vom Âtman-Brahman zu nah an die buddhistische Zeit heranzurücken. Dieselbe muss lange vor Buddha abgeschlossen gewesen und es muss nachher noch eine geraume Zeit verflossen sein, in welcher sich aus jenem neutralen Begriff der männliche Gott Brahmâ herausbilden und zu einem, dem Volksbewusstsein ganz geläufigen, Gotte werden konnte.

In diesen letzten, dem Buddhismus vorausgehenden Jahrhunderten kam noch ein anderer hochwichtiger Glaube auf, der ebenfalls wohl zuerst nur den Kreisen der theologischen Denker angehörte, mit der Zeit aber vollständig zu einem wichtigen Element des Volksglaubens wurde und so allgemein durchdrang, dass derselbe mit dem religiösen Denken des indischen Mittelalters untrennbar verbunden bis in die neueste Zeit noch fortlebt. Es war dies die Lehre von der Seelenwanderung, die jedenfalls zu Buddha's Zeit, also im sechsten Jahrhundert vor Chr., schon allgemein verbreitet gewesen sein muss.

Es ist nicht ganz leicht, das Entstehen dieser Lehre an der Hand der uns vorliegenden Denkmäler zu verfolgen. Die Quellen gewähren uns über diesen Punkt nur lückenhafte Aufklärung. Theoretische Construction und Vermuthung muss bald hier bald da die fehlenden Zwischenglieder in der Entwickelungsreihe zu ergänzen suchen und sie kann dies nur in unvollkommenem Maasse. Uebrigens ist die Frage auch noch nicht eingehend und gründlich genug untersucht worden, und ist der künftigen Forschung hier noch ein wichtiges Object vorbehalten. Indessen werden wir doch versuchen müssen, so weit uns dies für jetzt möglich ist, einen Einblick zu gewinnen

---

[1] Die Bedeutung dieses dem Brahmâ gegebenen Epitheton's ist nicht ganz klar. Das Pet. Wört. übersetzt Sahapati „Herr der von den Menschen bewohnten Welt“.

[2] Vgl. Oldenberg, Buddha, p. 60.

Digitized by Google

in die Entstehungsgeschichte dieser Lehre in Indien und die Voraussetzungen, auf denen sich dieselbe aufbaut.

Um die Grundstimmung der Gemüther richtig zu verstehen, die das Emporkommen dieses Glaubens möglich machte, müssen wir uns den Charakter jener Zeit ins Gedächtniss rufen, in welcher die Yajurveden und Brâhmaṇa's entstanden. Für den düstern, traurigen Glauben, gebunden zu sein an eine endlose Reihe freudloser Existenzen, waren die Gemüther vorbereitet und recht gestimmt durch jene düstere, traurige Zeit, wo das immer mehr anwachsende Opferritual die Geister niederdrückte, wo unter den endlosen Formeln und Ceremonieen der frische freie Sinn der alten Zeit erstickte. Statt des Brodes bot man den lechzenden Herzen Steine zum Bau der Opferaltäre. Eine schwüle Athmosphäre lagerte sich auf das Denken und Empfinden der Menschen. Ergebung in das Unvermeidliche, stumme Resignation trat ein, Verzicht auf die Befriedigung freierer, höherer Regungen, indess der Geist, sich ergötzend, sein Spiel trieb mit den zahllosen Phantasmen, die das Denken jener Zeit charakterisiren, in seltsamen, wirren, verschrobenen Ideengängen sich hin und her bewegend.

Keine unwichtige Rolle spielt dabei die seltsame Identificirungssucht, mit der alle möglichen Dinge, Personen und Begriffe in Einem fort einander gleich gesetzt, für Ein und Dasselbe erklärt werden, bisweilen an gewisse Vergleichs- und Anhaltspunkte angeknüpft, nicht selten aber auch in ziemlich wüstem, phantastischem Durcheinander. Die Unterschiede der Einzel-Dinge und -Wesen werden verwischt, der Geist gewöhnt sich ganz daran, immer Eins in dem Anderen wiederzufinden, den gleichen Wesenskern durch zahlreiche Erscheinungen zu verfolgen, gewissermassen von Einem zum Andern wandern zu lassen. Etwas Verwandtes hat auf jeden Fall, wie mir scheint, diese Manie des Identificirens mit dem Wandernlassen ein und derselben Seele durch eine Menge verschiedener Erscheinungsformen. Sie ist als vorbereitendes Moment von entschiedener Bedeutung.

Durchaus hinein passend in die düstere Phantastik jener Zeit ist nun das Auftreten der Idee, dass der Tod oder verschiedene Todesmächte uns beständig verfolgen, wenn wir sie nicht durch Spenden zu befriedigen wissen. Sie setzen solche Verfolgung unerbittlich fort, in dieser und in jener Welt, und lassen den unversöhnten Sünder immer wieder sterben. Wir finden diesen Gedanken namentlich deutlich in dem der jüngeren Brâhmaṇa-Zeit angehörigen Çatapatha-Brâhmaṇa aus-

Digitized by Google

gesprochen. Es liegt auf der Hand, dass dieser Gedanke des Immerwiedersterbens schon das Durchlaufen verschiedener, dem Tode unterworfener Existenzen, und damit auch die Annahme neuer Leiber, also Seelenwanderung voraussetzt. Es ist aber merkwürdig und sehr charakteristisch, dass gerade dieser Gedanke des Wiedersterbens die erste Form ist, in welcher uns der Glaube an eine Wanderung der Seelen entgegentritt.[1] Die bleiche Macht des Todes erscheint hier als das Schreckensbild, welches die armen geängsteten Seelen jagt aus einer Existenz in die andere und ihnen nirgends eine ruhige Wohnstatt gönnt.[2] Nur eine Möglichkeit giebt es, vor dieser Gefahr sich zu schützen, von dieser quälenden Angst sich zu befreien; sie besteht darin, dass man den Tod und seine Gewalten durch bestimmte Opfer zufriedenstellt, — so wird ganz im Geiste jener Zeit der Brâhmaṇa's gelehrt. Auf solche Weise kann man sich von dem immer erneuerten Tode erlösen und in das Reich der Unsterblichkeit eingehen.[3]

Im Çatapatha-Brâhmaṇa (10, 4, 3) wird erzählt, dass die Götter sich vor dem Tode fürchteten und ein Opfer nach dem anderen veranstalteten, um von demselben los zu kommen, aber ohne Erfolg.[4] Da lehrt ihnen Prajâpati ein Opfer, bei welchem

---

[1] Dies hat Oldenberg zuerst in das rechte Licht gesetzt; s. Buddha, p. 45—48.

[2] Es muss die Frage aufgeworfen werden, ob nicht am Ende diese erste Form des Seelenwanderungsglaubens in dieser oder jener Hinsicht an die abergläubischen Vorstellungen der Ureinwohner Indiens, ihren Geister- und Gespenstercultus anknüpft. Es wäre wohl denkbar, dass manche der hier auftretenden schreckhaften Wahngebilde von dorther stammen, und die Thatsache, dass der Seelenwanderungsglaube später so absolut fest in dem Denken des Volkes wurzelt, dürfte eine solche Annahme wohl unterstützen. Aber wir kommen in diesem Punkte nicht über vage Vermuthungen hinaus, da uns alle festeren Anhaltspunkte mangeln.

[3] „Wer, ohne vom Tode sich frei gemacht zu haben, in jene Welt hinübergeht, der wird, wie in dieser Welt der Tod von keiner Rücksicht weiss und, wann er will, ihn tödtet, also auch in jener Welt immer und immer wieder des Todes Beute." — „Durch alle Welten fürwahr walten Todesmächte; opferte er diesen keine Spenden, würde von Welt zu Welt der Tod ihn finden; wenn er den Todesmächten Spenden opfert, schlägt er durch Welt auf Welt den Tod von sich zurück." (S. Oldenberg, a. a. O. p. 45.) — In und mit dem Agnihotra-Opfer wird die Erlösung vom Tode zu Wege gebracht. Und dazu heisst es: „Es löst sich vom Wiedertode, wer diese Erlösung vom Tode im Agnihotra also weiss." (S. Oldenberg, a. a. O. p. 47).

[4] Es ist zu beachten, dass von dem Tode auch im Jenseits und in der Götterwelt die Rede ist. Das Wandern der Seele nimmt auch in der jenseitigen Welt seinen Fortgang. Es wird von hervorragenden Per-

Digitized by Google

sie alle seine Gestalten[1] symbolisch in einer Menge besonderer Steine des Opferaltars darstellen. Dadurch werden nun die Götter unsterblich. Der Tod aber murrt und sagt: So werden nun auch alle Menschen unsterblich werden! Was werde ich dann für einen Antheil haben? — Die Götter aber versichern ihm, fortab solle Niemand mehr mitsammt dem Körper unsterblich werden, wenn er (der Tod) diesen (den Körper) als seinen Antheil nehmen wolle. „Nur vom Körper sich trennend soll fortan unsterblich werden, wer überhaupt unsterblich wird, sei es durch Wissen oder Thun. Unter Wissen und Thun verstanden sie aber hier die Schichtung des Feueraltars. Die, welche nun dieses wissen oder diese That (das Opfer) vollführen, werden nach dem Tode wiedergeboren, und zwar werden sie zur Unsterblichkeit wiedergeboren.[2] Welche das aber nicht wissen oder dieses Opfer nicht ausführen, werden nach dem Tode wiedergeboren und werden wieder und wieder seine (des Todes) Beute.“[3]

Es ist hier also im Çatapatha-Brâhmaṇa schon vom Wiedergeborenwerden[4] die Rede, wenn auch in deutlichem Zusammenhange mit, oder Abhängigkeit von jener Idee des Wiedersterbens, welche, wie erwähnt, die erste Form ist, in der dieser Glaube erscheint.[5]

---

sonen bisweilen erzählt, dass sie im Laufe ihrer langen Seelenwanderung wiederholentlich Indra, Brahmâ u. dgl. gewesen seien, Behauptungen, die sich mit der Vorstellung von ein und demselben alten Gott Indra u. s. w. nicht vereinigen lassen, zu deren Erklärung man aber vielleicht gerade an die hier vorgetragene Lehre von wiederholtem Sterben auch im Jenseits erinnern darf. Man bedenke ferner, dass ja in späterer Zeit gelegentlich auch ein zorniger Heiliger im Stande ist, andere Welten, andere Götter, Indra's u. s. w. zu schaffen, und man wird nicht mehr zu sehr vor jenen phantastischen Vorstellungen zurückschrecken. Dem Denken und Vorstellen der Inder ist eben mehr möglich, als unser abendländischer Verstand zu fassen vermag.

[1] sarvâṇi rûpâṇi.

[2] D. h. natürlich im Jenseits.

[3] Eigentlich seine „Speise“.

[4] Sanskrit. punaḥ sam-bhû wieder werden, wieder entstehen.

[5] Auch in der früher mitgetheilten Erzählung von Naciketas in der Kâṭhaka-Up. wird von dem sich immer wiederholenden Tode gesprochen, dem der Thor verfällt (s. oben p. 237). Der Tod spricht (Kâṭh.-Up. 2, 6): „Dem Thoren, der genusssüchtig und durch Reichthum bethört ist, leuchtet keine Zukunft entgegen. Dies ist die Welt, es giebt keine andere! so denkend kommt er wieder und wieder in meine Gewalt.“ — Erkenntniss soll davon erlösen. — Wie nah noch der Gedankenkreis der Upanishad dem oben aus dem Çat. Br. entwickelten steht, zeigt auch der Umstand, dass Naciketas sich als zweite Gabe die Kunde des Opferfeuers ausbittet, durch welches man die Himmelswelt erlangt. (S. oben p. 236).

Digitized by Google

Es ist weiter daran zu erinnern, dass in eben dieser selben Zeit der jüngeren Brâhmaṇa's sich auch der Glaube an den Âtman-Brahman ausbildete, dessen Entstehung wir bereits früher ausführlich besprochen haben. Der Âtman-Brahman, die heilige Weltenseele, zeigte sich als das höchste Ziel, dem wir mit Anstrengung all unserer Kräfte zustreben sollen. Die Erkenntniss seines wahren Wesens führte — so wurde gelehrt — zur Vereinigung mit ihm, zum höchsten Glück. Aber es war doch offenbar, dass dieses Ziel nur der Vollkommenste erreichen konnte, der sich von den Täuschungen dieser Welt, von den Fesseln irdischer Begier und des Vielheitglaubens wirklich frei gemacht und in Allem den Âtman erkannt hat. Was aber soll aus all den Andern werden, die solches Ziel nicht erreichen können? Sollen sie den Höllenstrafen verfallen? Das stände bei den meisten in keinem Verhältniss zu ihrer Verschuldung. Naturgemäss fordert das Gerechtigkeitsgefühl, dass es zwischen der Höllenpein und dem höchsten Heil eine Reihe von Zwischenstufen geben müsse für alle die, welche das höchste Heil noch nicht erreichen konnten, aber doch auch durchaus keine verdammungswürdige Existenz geführt. Da bieten sich nun sehr erwünscht die vielen verschiedenen, oft recht elenden und gequälten Existenzen, in welchen der Mensch immer wieder und wieder des Todes Beute wird. Es sind dies Läuterungsstufen zwischen Hölle und Himmel, dem katholischen Fegefeuer nicht ganz unähnlich.[1]

Niedrig stehende Seelen gehen, wie die Upanishad's lehren, nach dem Tode in feste Gegenstände (wie Stöcke und Steine) über;[2] bessere gelangen aufs Neue in einen Mutterschooss; die Gerechten und Edlen kommen in die Seligkeit der Mondwelt, von wo sie nach einer bestimmten Zeit wieder zur Erde zurückkehren; nur die wahrhaft Wissenden gelangen in die Welt des Brahman.[3]

Der Âtman-Brahman hat die ganze Welt, all die vielen Einzelexistenzen aus sich hervorgehen lassen. Während nun ein Theil dieser Wesen ihm noch näher steht, sind die andern Wesen in einer Menge von Abstufungen weiter und immer

[1] Eine Existenz, fern von der Vereinigung mit dem Âtman, kann als Läuterungsstufe wirken, weil sie mit Schmerz verbunden ist. „Was von ihm (dem Âtman) verschieden ist, ist leidvoll," sagt das Brihad-Âraṇyaka, und auch die Kâṭhaka-Up. (5, 11) spricht von „dem Leiden der Welt" (vgl. oben p. 238). Mit dem Glauben an jenes höchste selige Eine tritt auch die Ueberzeugung von der Unvollkommenheit dieser Welt auf.

[2] Vgl. Kâṭhaka-Up. 5, 7 (oben p. 237).

[3] Vgl. z. B. Kâush. Up.

Digitized by Google

weiter von ihm entfernt. Nach Maassgabe dieser Entfernung von dem einstigen Ausgangspunkte hat jedes Wesen, oder vielmehr der Kern, die Seele desselben, einen kürzeren oder weiteren Weg zurückzulegen, um wieder in den Atman-Brahman einzugehen. Die pantheistische Weltauffassung, ihre Evolutions- oder Emanations-Theorie, die in den Upanishaden in mannigfachen Bildern vorgeführt wird, gehört auf's Engste mit der Lehre von der Wanderung der Seele durch eine ganze Reihe verschiedener Existenzen zusammen.

Die Stufenfolge dieser verschiedenen Existenzen, welche die Seele zu durchlaufen hat, wird mit der Zeit immer systematischer ausgebildet. Von Wichtigkeit ist in dieser Hinsicht vor Allem das Auftreten der Lehre von dem Karman, d. h. dem Thun, der That, welche die Wanderung der Seele bestimmt. Wir sind derselben bereits früher[1] in einer Upanishad begegnet, in dem Wettstreit zwischen Yâjñavalkya und Ârtabhâga. Dort wurde sie noch wie eine Art Geheimlehre behandelt. „Rein wird man durch reines Thun, böse durch böses Thun," d. h. der Mensch wird nach dem Tode das, was sein Thun, seine Werke verdienen.

Sehr schön spricht sich das Çatapatha-Brâhmaṇa über diese Frage in folgender Stelle aus: „Wie eine Weberin von einem bunten Gewande ein Stück abnimmt und eine andere, neue, schönere Form webt, so lässt auch der Geist (im Tode) diesen Leib fallen und das Bewusstsein erlöschen und bereitet sich eine andere, neue Gestalt, von Manen oder Gandharven, von Brahman's oder Prajâpati's Natur, oder eine göttliche oder eine menschliche, oder von anderen Wesen .... Wie er gehandelt, wie er gewandelt, so wird er: wer Gutes that, wird zum guten Wesen, wer Böses that, zum bösen; rein wird er durch reine That, böse durch böse That .... So wer im Begehren befangen ist. Wer ohne Begehr, vom Begehren frei ist, wer nur den Âtman begehrt, wer sein Begehr erreicht hat, aus dessen Leib entweichen die Odemkräfte nicht (in einen anderen Leib), sondern ziehen sich hier zusammen; er ist das Brahman und zum Brahman geht er ...." Und weiter heisst es: „Auf dem Begehren beruht des Menschen Natur. Wie sein Begehren ist, so ist sein Streben; wie sein Streben ist, solche That (Karman) thut er; welche That er thut, zu einem solchen Dasein gelangt er."[2]

---

[1] S. oben p. 210.
[2] S. Oldenberg, a. a. O. p. 49.

Digitized by Google

Wer von allem Begehren frei ist, gelangt somit zur höchsten Seligkeit. Jeder Andere erlangt nach Maassgabe seines Thuns eine andere Existenz.

Es liegt für das sittliche Gefühl etwas sehr Befriedigendes in dieser Annahme, dass der Mensch sein Glück und Unglück, seine ganze Existenz als Lohn für seine Thaten in einem früheren Leben erhält. Die scheinbare Ungerechtigkeit im Leben des Einzelnen, die sonst zu so viel Zweifel und Murren wider das Geschick oder die Vorsehung Anlass giebt, erklärt sich von diesem Standpunkt völlig ausreichend, in überraschender Weise. Wir dürfen wohl annehmen, dass dies Moment die Hauptrolle dabei spielte, wenn die Theorie der Seelenwanderung sich in das indische Volksbewusstsein so unerschütterlich fest einwurzeln konnte.[1] Der Seelenwanderungsglaube verschmolz vollständig mit dem Moralsystem und musste ihm als Stütze dienen. Die grösste Schwierigkeit, das stärkste Hinderniss für den Glauben an eine sittliche Weltordnung war auf diesem Wege weggeräumt. Wie sollte das nicht überzeugend wirken?

In späterer Zeit führte wohl auch die immer fester sich ausbildende Ordnung der Stände oder Kasten den schematisirenden Verstand der Inder zur Annahme ähnlicher Verhältnisse in der ganzen Welt und damit zu einer scharf ausgeprägten Stufenleiter der Geschöpfe nach Werth und Würdigkeit. Auf dem Wege der Seelenwanderung war für diese dann die Möglichkeit des Fortschrittes und der endlichen Erlösung geboten. Die systematischere Ausbildung des Seelenwanderungsglaubens und die des Kastenwesens unterstützen sich gegenseitig, und müssen wir uns ihr Wachsthum durchaus gemeinsam denken.[2]

Weiterhin beförderten wohl auch die Brahmanen gerne die Ausbildung und Verbreitung dieses Glaubens, weil die beängstigende Vorstellung von einer Wanderung durch endlose Reihen leidensvoller Existenzen ihnen als gewaltiges Schreck- und Bändigungsmittel der abergläubischen Geister dienlich war. Ja, nächst Opfer und Gebet verdanken sie vielleicht ihre

---

[1] Auf dies Moment legt auch **Kern** das grösste Gewicht, um das Aufkommen des Seelenwanderungsglaubens in Indien zu erklären. (Vgl. H. **Kern**, Der **Buddhismus** und seine Geschichte in Indien, übersetzt von H. Jacobi, Bd. I, Th. I p. 12).

[2] Vgl. auch unten Vorlesung XXVIII. **Duncker**, Gesch. d. Alterth., Bd. III, 4. Aufl., p. 104—110.

Digitized by Google

vollendete Herrschaft in späterer Zeit in erster Linie gerade diesem Glauben.[1]

Sehr bemerkenswerth ist endlich noch der Umstand, den ich schon an einem anderen Orte hervorgehoben habe,[2] „dass wir bei den Indern nie einem Widerspruch, nie einer Anfechtung der Seelenwanderungslehre begegnen. Ob eine Wanderung der Seele stattfindet, wird nirgends gefragt, sondern immer nur: wie ist es möglich, ihr zu entrinnen? Sie wird allgemein und unumstösslich geglaubt. Das spricht für eine naturgemässe, folgerechte Entwickelung aus den Prämissen, welche die älteste indische Cultur bot. Die indische Skepsis ist bisweilen kühn genug, sie wagt es an dem Höchsten und Heiligsten zu rütteln, aber an dem Seelenwanderungsglauben meines Wissens nicht. Dieser Glaube gilt von der Zeit an, wo wir ihm überhaupt begegnen, gewissermassen als selbstverständlich."

Zu der Zeit, als Buddha auftrat, muss der Glaube an die Seelenwanderung schon allgemein verbreitet und fest gewurzelt gewesen sein, da ja dieses Religionsstifters alleiniges Streben darauf gerichtet war, den Weg der Befreiung von der qualenvollen Kette der Wiedergeburten, der Erlösung aus dem Kreislauf des Lebens zu finden; und ähnlich war es bei seinen zeitgenössischen Rivalen.

Das Auftreten Buddha's bezeichnet in der indischen Geschichte einen Wendepunkt von höchster Bedeutung. War er auch keineswegs der Erste, welcher das Mönchthum aufbrachte und die Weltflucht predigte, so ist er doch weitaus die hervorragendste Persönlichkeit, in welcher sich diese neue, das Mittelalter einleitende Geistesrichtung gleichsam klassisch verkörpert. Wir thun daher wohl nicht unrecht, wenn wir die Epoche, in welcher dieser grosse Mönch lebte, als die Grenze zwischen indischem Alterthum und indischem Mittelalter ansetzen.

Die Ansichten über den Buddhismus und seine Stellung in der indischen Geschichte haben sich in neuerer Zeit, in Folge vertiefterer Quellenforschung, nicht unerheblich verändert. Seit den fünfziger Jahren war in dieser Hinsicht vor Allem das Buch von Carl Friedrich Koeppen, die Religion des Buddha,[3] maassgebend und tonangebend gewesen. Es ist

---

[1] Vgl. Koeppen, Die Religion des Buddha, Bd. I, p. 36. 37.
[2] In meiner Schrift „Pythagoras und die Inder", Leipzig 1884, p. 27. 28.
[3] 2 Bände, Berlin 1857. 1859.

Digitized by Google

dies ein ganz vortreffliches, klar und geistvoll geschriebenes Werk, das auch weiterhin stets von Bedeutung bleiben wird und zu Lectüre und Studium warm empfohlen werden kann. Die in demselben gegebene Darstellung von Buddha und dem Buddhismus beruht aber wesentlich nur auf den nordindischen, in Sanskrit geschriebenen Quellen, sowie auf den tibetanischen und chinesischen Berichten, welche allesammt, wie von den Kennern dieser Literatur einstimmig anerkannt wird, an Alter und Werth bedeutend zurückstehen hinter den südindischen, im Pâli-Dialekt abgefassten und namentlich in Ceylon erhaltenen Quellen. In den ersteren finden sich sehr viele Zusätze, Erweiterungen, Ausschmückungen und Uebertreibungen, die offenbar jüngeren Ursprungs sind und den einfacheren und treueren, durchaus glaubwürdigeren Pâli-Büchern fehlen. Hier können wir am ehesten die Buddha-Legende und -Lehre in ihrer ursprünglichen Gestalt kennen lernen, die in den Büchern der nördlichen Buddhisten vielfach entstellt ist.

Als Koeppen sein Buch schrieb, waren die Pâli-Quellen noch so gut wie unbekannt, war die Zeit vor Buddha, waren vor Allem die Brâhmaṇa's nur noch ungenügend erforscht und verwerthet, und hatte man noch nicht gelernt, die spätere Zeit der brahmanischen Herrschaft, deren sociale Gestaltung uns vor Allem das sogenannte Gesetzbuch des Manu vorführt, deutlich von jener früheren Epoche zu scheiden. Daraus sind nun manche irrige Anschauungen und Voraussetzungen entsprungen. Koeppen suchte in Buddha vor Allem den socialen Reformator, der den niederen Classen des Volkes das Evangelium der Befreiung predigt und Opposition macht gegen Druck und Tyrannei der oberen; der die furchtbaren Fesseln des Kastenwesens sprengt; der die Armen und Elenden zu sich gerufen und ihnen gelehrt, jenes ungerechte Joch abzuwerfen. Diese Auffassung wird nun durch die alten Pâli-Quellen nicht bestätigt. Im Lichte der letzteren nimmt sich Buddha's Leben und Lehre einigermassen anders aus. Die aus ihnen sich ergebenden Resultate sind vortrefflich verwerthet in dem interessanten und gediegenen Werk von Hermann Oldenberg, „Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde."[1] Die von uns im Folgenden gegebene Darstellung des Buddhismus schliesst sich der Hauptsache nach an dieses Werk an.[2]

---

[1] Berlin 1881.

[2] Eine weitere Bereicherung unseres Wissens auf diesem Gebiete verdanken wir Heinrich Kern, „Der Buddhismus und seine Ge-

Digitized by Google

Für die Treue der alten Pâli-Quellen spricht in hohem Maasse auch der Umstand, dass das aus denselben gewonnene Bild des Buddha und seiner Zeit aufs Beste stimmt und sich trefflich anschliesst an die vorausgegangene Entwickelung des indischen Denkens und Empfindens, wie sie uns durch die Brâhmaṇa s, Âraṇyaka's und Upanishaden vorgeführt wird und wie ich versucht habe, sie Ihnen darzulegen.

Wir haben früher gesehen, dass nach Anleitung der genannten Werke in jener Zeit zwar schon eine ständische Gliederung des Volkes eingetreten war, aber das starre, grausame Kastenwesen, wie es z. B. Manu's Gesetzbuch zeigt, noch nicht existirte. Ein Kämpfer gegen das Kastenwesen ist denn auch, den besten Quellen gemäss, Buddha eigentlich nicht gewesen.[1] Wenn in seinem Mönchsorden der Unterschied der Stände keine Geltung hatte, so hatte er dies mit manchen anderen gleichzeitigen Orden gemein, und da eben das Ständewesen damals noch nicht so drückend war, so bedeutete dies noch keine sociale Revolution, wenn es auch in der Folge in immer schärferen Gegensatz zu der brahmanischen Gesellschaftsordnung treten sollte.

Die Ideen Buddha's, seine Ziele und Bestrebungen gehen in so natürlicher Weise aus der vorgeschrittenen brahmanischen Weisheit jener Zeit hervor, theilen mit ihr so viel und sind so eng mit ihr verknüpft, dass oft gerade die Feststellung des Unterscheidenden Schwierigkeiten macht. Der schroffe Gegensatz zwischen Buddhismus und Brahmanismus in späteren Jahrhunderten ist zu einem guten Theil jedenfalls jüngeren Datums.

Das Wissen, die wahre Erkenntniss des Âtman-Brahman bringt Erlösung, — das war der Hauptgedanke der Upanishaden-Weisheit; Nichtwissen aber bringt Verderben und ein immer neues Verfallen in des Todes Gewalt. Das Begehren, der Durst nach dem vergänglichen Glück, nach Sein, Leben, Besitz u. dgl. bringt Elend, Wiedergeburt und Tod, — die Befreiung von allen Begierden aber führt zur Erlösung. Dieses Beides, die Erkenntniss des Höchsten und das Ueberwinden alles Begehrens hängt aufs Engste zusammen und lässt sich nicht trennen. „Wenn der Mensch den Âtman erkennt: das bin ich selbst! — was wünschend, um welches Be-

---

schichte in Indien". Aus dem Holländischen ins Deutsche übersetzt von Hermann Jacobi, Leipzig 1882. 1883. (Bisher ist nur der 1. Band und der 1. Theil des 2. Bandes erschienen).

[1] Dieser Punkt wird auch weiter unten noch näher beleuchtet.

Digitized by Google

gehrens willen sollte er am Leiblichen haften?" Die wahre Erkenntniss vernichtet alles Begehren, das Nichtwissen aber bewirkt, dass wir am Irdischen hängen bleiben.

Wir befinden uns hier, bei den brahmanischen Weisen, in einem Gedankenkreise, der dem von Buddha's Lehre aufs Nächste verwandt ist. „Die Frage, auf der die buddhistischen Gedanken von der Erlösung ruhen, wird schon hier genau in derselben Weise aufgeworfen und es wird dieselbe doppelte Antwort auf diese Frage gegeben. Was hält die Seele fest in dem Kreislauf von Geburt und Tod und Wiedergeburt? Auch der Buddhismus antwortet: Begehren und Nichtwissen."[1]

Freilich, worin nun speciell nach Buddha's Lehre die wahre Erkenntniss, das Wissen besteht, das tritt denn doch, wie wir später sehen werden, als etwas Besonderes hervor, ob auch in mancher Hinsicht verwandt mit anderen damals aufgekommenen Ideen.

Es ist ferner zu beachten, das Buddha auch in der Terminologie, die er gebraucht, in Punkten von grosser Wichtigkeit an die vorausgehende brahmanische Weisheit anknüpft. Wir finden, wie bereits früher (p. 190) bemerkt ist, im Brihad-Aranyaka das Wort Çramaṇa, welches Asket, Bettelmönch bedeutet und später insbesondere auch von den buddhistischen Mönchen gebraucht wird. Auch nennt bereits das Çatapatha-Brâhmaṇa den, welcher den Âtman erkannt hat, einen Pratibuddha, d. h. einen Erweckten, Erleuchteten u. dgl. m.[2]

Feinsinnig bemerkt Oldenberg auch, dass der Buddhismus vom Brahmanenthum nicht nur eine Reihe seiner Dogmen als Erbtheil überkommen habe, „sondern, was dem „Historiker

---

[1] Oldenberg, Buddha, p. 52. 53. — Kern a. a. O. p. 2 sagt geradezu von Buddha: „Der Inhalt seiner Lehre war wenig verschieden von der seiner Zeitgenossen, wie wir sie besonders in den Upanishad's finden." Vgl. auch ebenda p. 3.

[2] Vgl. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 152. 153. Oldenberg, Buddha, p. 53. — Uebrigens gaben auch andere Sekten, ausser der buddhistischen, z. B die Jâina's, ihrem Religionsstifter das Epitheton „Buddha". Vgl. weiter unten. — Ich mache ferner darauf aufmerksam, dass der bei den Buddhisten so wichtige Terminus „Nirvâṇa" auch in brahmanischen Schriften, allerdings erst der folgenden Periode (z. B. im Mahâbhârata) gebraucht wird in dem Sinne „Erlöschen der Lebensflamme, ewige Seligkeit, Aufgehen in der Gottheit". Vgl. Pet. Wort. s. v. 2. nirvâṇa. Es kommt übrigens auch, mehr präcisirt, die Bezeichnung brahmanirvâṇa „Verwehen, Aufgehen in Brahma" vor. Es lässt sich nicht bestimmt entscheiden, welche von beiden Religionsparteien das Wort zuerst gebraucht hat. Der Buddhismus hat zunächst wohl das grössere Anrecht darauf.

Digitized by Google

nicht minder bedeutend ist die Stimmung des religiösen Denkens und Fühlens, die leichter empfunden als in Worte gefasst werden kann“ (a. a. O. p. 54).

In dieser Beziehung verdient auch eine Bemerkung des französischen Indologen A. Barth über die Upanishaden hervorgehoben zu werden. Derselbe sagt[1] von diesen Schriften: „Der Ton, der darin herrscht, besonders in Ansprachen und Gesprächen, in denen er sich zuweilen durch aussergewöhnliche Lieblichkeit auszeichnet, ist der einer vertraulichen Predigt. In der Beziehung giebt es nichts in der Literatur der Brahmanen, was so sehr einem buddhistischen Sûtra gleicht, als einzelne Stücke aus den Upanishad's, mit dem Unterschiede indessen, dass an Erhabenheit der Gedanken und des Styles diese Stücke Alles übertreffen, was wir bis anjetzt von den Predigten der Buddhisten kennen.“

Buddha leugnete die Autorität der Veden und erklärte, dass sie nicht zum Heile führen, aber auch darin waren ihm jene brahmanischen Weisen vorangegangen, die in tiefer Unbefriedigung die alten Veden aufgegeben hatten, um nur dem Suchen nach dem Âtman zu leben, und die zuletzt entdeckten und verkündeten, dass nur die Erkenntniss des Âtman (also nicht der Veda) Erlösung bringe.

Im Buddhismus wird die Erlösung gesucht ohne einen Gott, allein aus menschlicher Kraft. Der Stifter desselben macht den kühnen Versuch, einen Glauben, eine Religion zu begründen ohne einen Gott. Dem hatte sich aber auch die brahmanische Speculation der vorausgehenden Zeit mehr und mehr genähert. Die alten Götter waren mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt, ihre Gestalten verblasst, und der abstracte Begriff des auf den Weltenthron gesetzten, für die Seele der Welt erklärten Brahman bot keinen entsprechenden Ersatz für diesen Verlust. Als die eigentlich handelnde Person in dem grossen Drama der Weltentwickelung und Erlösung erscheint jetzt der Mensch, der durch richtige Erkenntniss die Fessel, die ihn an diese Welt bindet, zerstören kann.[2]

Ja, in einigen Kreisen brahmanischer Denker war man in dieser Richtung noch bedeutend weiter gelangt.

Neben jener in den Upanishaden verkündeten Lehre, der gemäss der Mensch durch Erkenntniss des Âtman-Brahman

[1] In seinen „Religions de l'Inde“, p. 49. 50. Ich gebe die Stelle nach der Jacobi'schen Uebersetzung von Kern's „Buddhismus“, p. 18.
[2] Vgl. dazu Oldenberg a. a. O. p. 54.

Digitized by Google

sich selbst erlöst ist der indischen Tradition zufolge vor Buddha bereits eine andere Lehre ausgebildet gewesen, an welche sich der grosse Religionsstifter angeschlossen haben soll, — die Sâṃkhya-Lehre des Kapila. Es ist nun zwar in neuerer Zeit sowohl von Max Müller[1] als von Oldenberg in Abrede gestellt worden, dass zwischen der buddhistischen Weltanschauung und der Sâṃkhya-Philosophie ein näherer Zusammenhang, eine Aehnlichkeit bestehe, aber wie ich glaube mit Unrecht. Es liegen wichtige Uebereinstimmungen vor. Die Sâṃkhya-Lehre, welche wir leider nur aus Werken jüngeren Datums kennen, vertritt gegenüber den idealistischen Doctrinen der Upanishaden einen mehr nüchternen, rationalistischen Standpunkt. Sie weiss nichts von jenen hochfliegenden pantheistischen Ideen, denen gemäss die ganze Welt aus dem Âtman-Brahman hervorgeht und wieder in ihn zurückkehrt; sie hat bei ihrer Construction des Weltprocesses den Âtman-Brahman, die Gottheit überhaupt ganz eliminirt. Sie geht von dem aus, was sich unserer Beobachtung darbietet, der Materie und einer Menge individueller Geister, und sie bleibt auch dabei stehen. Sie löst den Gegensatz dieser beiden Principien nicht in einer höheren Einheit auf, weder auf idealistische noch auf materialistische Weise, und so ist sie denn durch und durch dualistisch. Sie fordert keinen Gott als Schöpfer der Materie und der individuellen Geister, sondern nimmt einfach beide als einmal gegebene Grössen von verschiedener Qualität hin. Die Erlösung tritt ein, wenn der Geist sich als grundverschieden von der Materie erkannt hat. Dann löst er sich für immer los von ihr. Was weiter folgt, bleibt ungesagt. Von einer Vereinigung mit der Gottheit ist nicht die Rede. Aehnlich aber ist auch Buddha's Gedankengang. Auch er hat die Gottheit aus dem Weltprocess eliminirt, er kennt keinen Weltenschöpfer, keinen pantheistischen Âtman-Brahman, der die Welt aus sich hervorgehen lässt und mit dem sich zu vereinigen das höchste Ziel wäre. Die zahlreichen individuellen Seelen sind auch ihm ein Gegebenes, das nicht auf eine ursprüngliche Einheit zurückverfolgt wird. Das endliche Ziel besteht in völliger Loslösung der in-

---

[1] Max Müller sagt in den Chips from a German workshop, I, 226: „We have looked in vain for any definite similarities between the system of Kapila, as known to us in the Sânkhyasûtras, and the Abhidharma, or the metaphysics of the Buddhists." — Dem stimmt Oldenberg. Buddha, p. 93 Anm. vollständig bei. — Ich bin dieser Meinung bereits früher entgegengetreten, in meiner Schrift „Pythagoras und die Inder" p. 69. 70.

Digitized by Google

dividuellen Seele von den Banden der Körperwelt. Ist diese gelungen, so tritt das Nirvâna ein, von dem man nach buddhistischer Lehre nicht fragen darf, ob es ein Sein oder Nichtsein ist.

Vor Allem also im völligen Abstreifen der Gottesidee ist die Sâṃkhya-Lehre die directe Vorläuferin des Buddhismus, und beide haben darum auch den Vorwurf des Atheismus tragen müssen. Es liegt kein ausreichender Grund vor, die alte Tradition von einem Zusammenhang zwischen Buddha und der Sâṃkhya-Lehre zu beanstanden, wenn auch im Uebrigen zwischen der ausgebildeten buddhistischen Metaphysik und dem Sâṃkhya-System, wie wir dasselbe aus späteren Schriften kennen, Unterschiede genug vorliegen mögen.

Auch in den äusseren Formen des geistlichen Leben war Buddha und dem Buddhismus durch die unmittelbar vorausgehende Zeit der Boden bereitet. Nicht mit Buddha beginnt das Mönchthum, wenn er auch der hervorragendste Repräsentant desselben ist, sondern schon früher, in der Zeit, wo die Sehnsucht, den Âtman-Brahman zu erkennen, so viele Gemüther anfing ausschliesslich zu beschäftigen. „Den Âtman erkennend lassen Brahmanen davon ab, nach Reichthum, nach Kindern, nach der Welt zu begehren, und ziehen als Bettler umher," so sagt das Bṛihad-Âraṇyaka.[1] Das aufs Höchste gesteigerte Streben nach der wahren Erkenntniss lässt alles irdische Glück nichtig erscheinen und bringt Weltflucht, Mönchthum und Askese hervor. Der Inhalt dieser Erkenntniss wandelt sich dann bei den verschiedenen Ordensstiftern und Mönchsgemeinden, aber immer ist es doch wesentlich dasselbe Streben, das immer auf's Neue ähnliche sociale Erscheinungen ins Leben ruft.

Vielleicht waren es zuerst vorzugsweise Brahmanen,[2] die das Einsiedler- und Mönchsleben ergriffen, aber ein ausschliessliches Anrecht darauf beanspruchen sie nirgends. Dagegen spräche auch schon durchaus die hervorragende Betheiligung des Standes der Krieger und Könige bei der Schöpfung derjenigen Literatur, in welcher das Streben nach Erkenntniss des Âtman seinen Höhepunkt erreicht, der Upanishaden. Im Einzelnen lässt sich jene Entwickelung nicht verfolgen, so viel aber können wir mit Bestimmtheit behaupten, dass es vor Buddha und gleichzeitig mit ihm schon eine ganze Reihe solcher Mönchs- und Asketengemeinschaften gab, die jede auf ihre Art die Er-

---

[1] Çat. Br. 14, 6, 3, 2.

[2] Vgl. die oben angeführte Stelle des Bṛih. Âraṇyaka.

Digitized by Google

lösung suchte und in denen grossentheils schon Emancipation von der Autorität des Veda eingetreten war. Man nannte Personen, die in solcher Art freiwillig ein weltflüchtiges geistliches Leben auf sich nahmen, Cramana,[1] in der Volkssprache Samana, und diese Bezeichnung wurde denn auch Buddha und seinen Anhängern gegeben.

Unter den verschiedenen Mönchsgemeinschaften jener Zeit ragen einige besonders hervor; so die Nirgrantha's, d. h. „die von Fesseln Befreiten", zu den sogenannten Jâina's gehörig, welche sich noch bis auf die Gegenwart, besonders im Süden und Westen Indiens, erhalten haben. Die Jâina's stehen den Buddhisten besonders nah und wurden wohl auch darum, als gefährliche Concurrenten, von diesen, die im Ganzen doch tolerant gegen Andersgläubige sind, in auffallendem Maasse gehasst und geschmäht.[2] Dieser Orden wurde aller Wahrscheinlichkeit nach von einem älteren Zeitgenossen des Buddha, Vardhamâna Jñâtaputra (in der Volkssprache Nâtaputta)[3] begründet. Noch heute verehren die Jâina's diesen Jñâtaputra (Nâtaputta) als ihren Stifter und Heiland, ihren „Jina", d. h. „Sieger oder Ueberwinder", auch geradezu als ihren „Buddha".[4] Die Buddhisten nennen sechs grosse Lehrer (in ihren Augen natürlich Irrlehrer) als Häupter von sechs andersgläubigen Sekten, darunter auch den Nâtaputta. Jâina's wie Buddhisten nennen als Ort, wo Nâtaputta gestorben sei, die Stadt Pâvâ, welche Uebereinstimmung ganz verschiedener Quellen die Glaubwürdigkeit derselben sehr erhöht und die Wahrscheinlichkeit, dass es sich hier um dieselbe Person handelt, zur Gewissheit macht.[5]

---

[1] „Asket, Mönch, Bettelmönch."

[2] Vgl. Kern, Buddhismus, Bd. I, p. 565.

[3] Meist mit dem Titel Mahâvîra, d. h. der grosse Mann oder Held, bezeichnet.

[4] Sie gebrauchen in ihren Texten auch eben diesen Namen für ihn. Es ist nicht zu verwundern, dass Jâina's und Buddhisten öfters verwechselt worden sind. Die Hindu's bezeichnen beide Sekten mit demselben Namen, „ohne dass ihnen darum der Unterschied zwischen beiden unbekannt wäre." S. Kern, Buddhismus, Bd. I, Th. 1, p. 16.

[5] Wir verdanken die obigen Nachweisungen über Nâtaputta Bühler, H. Jacobi und Oldenberg. Vgl. Oldenberg, Buddha, p. 78. Kern, Buddhismus, Bd. I, Th. 1, p. 17 Anm. — Zu den Jâina's gehören auch noch die Digambara's und andere Sekten. Brahmanische Orden werden in den älteren buddhistischen Schriften selten erwähnt. „Der einzige, welcher ausdrücklich genannt wird, ist der der Âjivaka's, welche Verehrer des Nârâyaṇa sind." Kern, Buddhismus, Bd. I, Th. 1 p. 17. Ueber die Orden und Sekten jener Zeit vgl. namentlich auch Oldenberg, Buddha, p. 62—72.

Digitized by Google

Ein solches Haupt einer Mönchsgemeinschaft war nun auch Buddha. In der üblichen Tracht der Asketen, mit dem Bettelnapf in der Hand, zog er im Lande umher, verkündete seine Lehren und umgab sich mit einer Schaar ihm treuergebener Jünger, deren Leben er wie sein eigenes nach bestimmten Satzungen regelte. Seine Predigt aber muss eine Gewalt und eine Tiefe gehabt haben, mit der er alle anderen Lehrer weit hinter sich liess, sonst wäre es wohl nimmer geschehen, dass noch heutzutage, nach bald $2^1/_2$ Jahrtausenden, ein Drittel der gesammten Menschheit dieser Lehre und Predigt anhängt.

Anmerkung.

Zu derselben Zeit, deren Charakteristik uns soeben beschäftigt hat, fand auch, wie ich an einem anderen Orte wahrscheinlich gemacht zu haben glaube, die erste directe Berührung der griechischen Culturwelt mit der indischen statt. Sie war individueller Natur, aber die Persönlichkeit, um welche es sich dabei handelt, hat einen so nachhaltigen Einfluss in der griechischen Welt geübt, dass jene Berührung von den bedeutsamsten Folgen gewesen. Da ein näheres Eingehen auf diese Frage hier nicht am Platze wäre, so begnüge ich mich damit, auf meine diesbezügliche Arbeit zu verweisen (Pythagoras und die Inder. Eine Untersuchung über Herkunft und Abstammung der pythagoreischen Lehren. Leipzig 1884), indem ich zugleich die Bemerkung hinzufüge, dass ich meine Beweisführung trotz einiger dawider vorgebrachten kritischen Einwendungen der Hauptsache nach auch gegenwärtig noch durchaus aufrecht erhalte.

Digitized by Google

Achtzehnte Vorlesung.

Die Senart'sche Theorie. Leben und Wirken Buddha's. Zeit und Ort seiner Geburt. Jugend und Auszug zum geistlichen Leben. Die Zeit des Ringens und Kämpfens und die Erleuchtung. Erste Ereignisse darnach. Die Predigt zu Benares. Die vier heiligen Wahrheiten. Das Anwachsen der Gemeinde in ihrer ersten Form. Mönche und Laien. Hervorragende Betheiligung der oberen Stände, nicht der Armen und Elenden. Gegensatz zu den Brahmanen. Tod. Theoretischer Ursprung und eminent praktische Bedeutung der Lehre Buddha's. Seine Lehre vom Leiden, dessen Ursache und Aufhebung. Elend des Daseins. Poesie des Weltschmerzes.

Bevor ich es versuche, in kurzen Zügen ein Bild von dem Leben und Wirken Buddha's zu entwerfen, ist es nothwendig einer Theorie zu gedenken, die, wenn sie richtig wäre, uns dies Alles in völlig anderem Lichte erscheinen lassen würde. Der französische Gelehrte Émile Senart hat in seinem Buche „Essai sur la légende du Buddha"[1] den Nachweis zu liefern gesucht, dass Alles, was uns von dem Leben Buddha's berichtet wird, völlig unhistorisch und in der That nichts weiter als ein in die Form der Legende umgewandelter Mythus sei. Er bestreitet es nicht, dass einstmals ein Mensch Namens Buddha gelebt, der die nach ihm benannte Gemeinde gestiftet, aber er behauptet, dass das wirkliche Leben dieses Mannes ganz und gar verdrängt worden sei durch die alten Mythen von dem Sonnengott, dessen Geburt aus der Morgenwolke, seinem Kampf mit den Dämonen der Finsterniss und seinem endlichen Erlöschen, die man auf den gefeierten Stifter jener Religionsgemeinschaft übertrug. Das wirkliche Leben des grossen Mönchs wurde mit der Zeit vollständig vergessen und alle Berichte davon sind nur eine lange Reihe umgewandelter Sonnenmythen. Senart hat diese seine Ansicht mit einem

[1] Paris 1875.

Digitized by Google

grossen Aufwande von Scharfsinn und Gelehrsamkeit zu verfechten gesucht, doch wird dieselbe sich wohl nur eine beschränkte Anzahl von Anhängern gewinnen können. Sie ist, wenn auch geistreich durchgeführt, doch zu gesucht, zu wenig wirklich wahrscheinlich, als dass sie jemals durchdringen könnte. Es würde uns hier viel zu weit führen, wenn ich die einzelnen Deutungen, welche Senart von seinem Gesichtspunkte aus den Berichten über Buddha's Leben zu geben sucht, auch nur andeuten wollte. Ich beschränke mich darauf, hervorzuheben, dass der französische Gelehrte sich ganz an die weit weniger authentische nordindische Ueberlieferung hält und seine Gedanken und Theorieen sehr oft gerade auf viel später hinzugefügten Legenden und Ausschmückungen aufbaut, welche die ältere, einfachere und treuere Erzählung von Buddha in den Pâli-Texten gar nicht kennt. Dies ist ein wesentlicher Fehler, der einer Menge von Senart's Deutungen gerade die scheinbar überzeugendsten Momente ganz entzieht.

Oldenberg hat der Senart'schen Theorie eine so besonnene und überzeugende Widerlegung zu Theil werden lassen, dass die innere Unwahrscheinlichkeit und ungenügende Begründung derselben wohl hinreichend klargelegt sein dürfte. Ich verweise daher für alles Nähere auf die Ausführungen dieses Gelehrten[1] und hebe hervor, dass wir in den Berichten von Buddha, seinem Leben und Wirken, trotz manch legendenhaften Beiwerks, doch feste historische Traditionen vor uns haben, die in der Hauptsache anzuzweifeln durchaus kein genügender Grund vorliegt.

Buddha ist nach der glaubwürdigsten Tradition in der Mitte des sechsten Jahrhunderts vor Christo geboren. Man rechnet von seinem Tode bis zum Concil der 700 Aeltesten zu Vâiçâlî 100 Jahre. Dies Concil fand i. J. 380 v. Chr. statt. Darnach wäre Buddha gestorben i. J. 480 v. Chr., und da er, der Tradition zufolge, achtzig Jahre alt wurde, wäre er geboren i. J. 560 v. Chr.

Seine Geburtsstadt war Kapilavastu an der Rohinî,

[1] Oldenberg, Buddha, p. 73—96. — Leider hat auch Kern die Senart'sche Hypothese ganz adoptirt, wodurch sein Buch über den Buddhismus, wie mir scheint, erheblich an Werth verloren hat. Die unbefangene historische Beurtheilung muss nothwendig Schaden leiden, wenn man in jedem Ereigniss, das von Buddha oder seinen Jüngern berichtet wird, immer irgend welche Vorgänge am Firmament, besondere Gestirncombinationen u. dgl. zu sehen sich bemüht, resp. derartiges in alle jene alten Erzählungen irgendwie hineinzudeuten sucht.

Digitized by Google

einem Flüsschen, welches in die Rapti[1] strömt, im Nordosten des Koçala-Reiches, in der heutigen Landschaft Oude. Kapilavastu gehörte dem edlen und zahlreichen Râjanya-Geschlecht der Çâkya und stand in einem gewissen Abhängigkeitsverhältniss zu den Königen von Kocala. Aus dieser adligen oder fürstlichen Familie der Çâkya's stammte nun auch der grosse Mönch, der darum oft Çâkyasimha, der Löwe aus dem Geschlecht der Câkya, oder Çâkyamuni, der Einsiedler aus dem Çâkya-Geschlechte, genannt wird. Er hiess mit seinem persönlichen Namen Siddhârtha; da aber die Çâkya nach Sitte der Adligen auch den Namen eines altvedischen Sängergeschlechtes, der Gâutama's oder Nachkommen des Gotama, angenommen hatten, wird er meist der Asket Gâutama genannt, von seinen Anhängern und Verehrern der Buddha. Die Çâkya's waren ein vornehmes Geschlecht, ähnlich den heute noch erhaltenen Rajputen-Familien; ein Königssohn in unserem Sinne des Wortes ist aber Buddha nicht gewesen.[2] Er wurde der Sitte seines Hauses gemäss, in kriegerischen Leibesübungen erzogen, war auch in verschiedenen Künsten und Wissenschaften gebildet; vedische Gelehrsamkeit aber wird ihm nicht nachgerühmt.[3]

Er vermählte sich und hatte einen Sohn Namens Râhula. Die spätere Legende hat das prächtige, alle weltlichen Genüsse bietende Leben des jungvermählten Çâkya-Sohnes in seinem stattlichen Palast, umgeben von schönen Frauen und Dienerinnen, die dann folgende Wandlung in seinem Innern, den Entschluss, Alles aufzugeben und Mönch zu werden, und die nächtliche Flucht aus dem heimischen Palaste, den Ritt auf seinem treuen Rosse Kanthaka u. s. w., zu einem fesselnden, farbenvollen Bilde gestaltet. Sinnreich und eindrucksvoll ist die Erzählung von jenen vier Ausfahrten, die die völlige Sinnesänderung des in Genüssen aller Art lebenden, von seinem Vater absichtlich in völliger Abgeschlossenheit und Unkenntniss des Elends dieser Welt auferzogenen jungen Mannes zu Wege bringen. Auf de ersten dieser Ausfahrten begegnet ihm ein Greis, mit runzlichtem Antlitz und kahlem Haupt, gebeugt und zitternd. Bei der zweiten sieht er einen elenden Kranken, vom Fieber geschüttelt, mit Aussatz und Geschwüren behaftet; bei der

[1] Die Rapti (Çarâvatî) ergiesst sich in die Sarayû, die wiederum in den Ganges mündet.

[2] S. Oldenberg, a. a. O. p. 101. — Rajput heisst übrigens eigentlich auch Königssohn.

[3] S. Oldenberg, a. a. O. p. 102.

Digitized by Google

dritten einen verwesenden Leichnam, in dem die Würmer hausen. Von seinem Wagenlenker über diese ihm neuen Erscheinungen belehrt kehrt der junge Çâkya-Sohn jedes Mal tief erschüttert nach Hause zurück. Zuletzt ruft er: „Wehe der Jugend, die durch das Alter, wehe der Gesundheit, die durch die Krankheit zerstört wird“ u. s. w. Er will fortab nachsinnen, wie die Befreiung von diesen Uebeln zu finden sei. Bei der vierten Ausfahrt begegnet ihm ein Mönch, dessen ernstes und würdiges, innere Sammlung bekundendes Wesen ihm tiefen Eindruck macht. Da beschliesst er selbst, der Welt zu entsagen und Mönch zu werden u. s. w.

Von diesen und ähnlichen, zum Theil sehr schönen und fesselnden Erzählungen der nördlichen Quellen wissen die alten Pâli-Bücher wenig oder nichts zu melden. Dort nimmt sich die Geschichte der inneren Wandlung des Buddha sehr viel schlichter und einfacher aus. Er selbst erzählt sie dort, er schildert den Reichthum, in dem er einst lebte, und sagt:

„Mit solchem Reichthum, ihr Jünger, war ich begabt, in solch übergrosser Herrlichkeit lebte ich. Da erwachte in mir dieser Gedanke: Ein thörichter Alltagsmensch, ob er gleich selbst dem Altern unterworfen und von des Alters Macht nicht frei ist, fühlt Abscheu, Widerwillen und Ekel, wenn er einen Andern im Alter sieht. Der Abscheu, den er da fühlt, kehrt sich gegen ihn selbst. Auch ich bin dem Altern unterworfen und von des Alters Macht nicht frei. Sollte auch ich, der ich dem Altern unterworfen und von des Alters Macht nicht frei bin, Abscheu, Widerwillen und Ekel fühlen, wenn ich einen Andern im Alter sehe? Das käme mir nicht zu. Indem ich, ihr Jünger, also bei mir dachte, ging in mir aller Jugendmuth, der der Jugend innewohnt, unter. — Ein thörichter Alltagsmensch, ob er gleich selbst der Krankheit unterworfen und von der Krankheit Macht nicht frei ist,“ u. s. f. — es folgt dieselbe Gedankenreihe, die eben über Alter und Jugend gegeben war, jetzt in Bezug auf Krankheit und Gesundheit, sodann in Bezug auf Tod und Leben. „Indem ich, ihr Jünger,“ so schliesst diese Stelle, „also bei mir dachte, ging in mir aller Lebensmuth, der dem Leben innewohnt, unter.“[1]

Da ist nichts von den farbenvoll poetischen Schilderungen des nächtlichen Auszuges aus dem Palaste zu finden. Davon berichten die alten Texte nur ganz einfach: „der Asket Gotama ist jung, in jungen Jahren, in blühender Jugendkraft, in der

[1] S. Oldenberg a. a. O. p. 104 flg.

Digitized by Google

ersten Frische des Lebens von der Heimath in die Heimathlosigkeit gegangen. Der Asket Gotama hat, ob seine Eltern es gleich nicht wollten, ob sie gleich Thränen vergossen und weinten, sich Haare und Bart scheeren lassen, gelbe Gewänder angethan, und ist von der Heimath in die Heimathlosigkeit gegangen."[1]

Er soll zuerst bei Râjagṛiha sich von zwei berühmten Lehrern[2] in der brahmanischen Weisheit haben unterrichten lassen. Aber sie schafft ihm keine Befriedigung.

Nun zieht er in die Wälder von Uruvilvâ[3] und kasteit sich dort auf alle Art. Dorthin begleiten ihn auch noch fünf andere Asketen, seine Mitschüler bei einem jener brahmanischen Lehrer. Aber auch die furchtbarste Askese nützt ihm nichts, sie giebt ihm nicht den inneren Frieden, nach dem seine Seele dürstet. Er erkennt endlich, dass dieser Weg nicht zur Erleuchtung führt, giebt die Kasteiung auf und nimmt wieder reichlich Speise zu sich. Da verzweifeln seine fünf Genossen an seiner Kraft und Beharrlichkeit, geben ihn auf und ziehen davon.

Er zieht nun nach Gayâ, nach ihm Buddhagayâ genannt, und unter dem berühmten Bodhi-Baume, dem Baume der Erkenntniss, sitzend, gewinnt er endlich die ersehnte Erleuchtung, wird ein Erleuchteter, wird Buddha.

Was der Çâkya-Sohn unter jenem Baume durchlebt hat, ist wiederum von der späteren Legende mit phantastischen Ausschmückungen ausgestattet worden. Mâra, der Versucher, der Gott des Todes und der Sünde, sieht, dass der Çâkya-Sohn nahe daran ist, die Erleuchtung zu erlangen, und er weiss, dass sein eigenes Reich dann gefährdet ist; darum versucht er mit allen Mitteln das Zustandekommen jener Erleuchtung zu hindern. Von unermesslichen Heerschaaren, Riesen, Löwen, Tigern, Schlangen u. s. w. umgeben, selbst auf einem 150 Meilen hohen Elephanten reitend greift er den sinnenden Asketen an. Aber alle Angriffe prallen erfolglos ab. Auch in einem Wortkampf unterliegt der Versucher; und als endlich auch seine verführerisch schönen Töchter mit allen ihren Reizen den Çâkya-Sohn nicht aus seiner Ruhe bringen können, da ist der Sieg gewonnen, und der Versucher muss das Feld räumen.[4]

---

[1] S. Oldenberg a. a. O. p. 107.

[2] Arâta Kâlâma und Rudraka (auch Udraka, im Pâli Uddaka). — S. Oldenberg p. 108. Koeppen a. a. O. Bd. I, p. 86.

[3] Im Pâli Uruvelâ.

[4] Vgl. die Schilderungen bei Koeppen, a. a. O. p. 88—90.

Digitized by Google

Diese Schilderung ist den alten Pâli-Texten fremd. Nach ihnen ist es lediglich eine Reihe verschiedener Seelenzustände, die der Çâkya-Sohn dort unter dem Baume, nach der Erkenntniss ringend, durchmacht. Und endlich geht ihm die Erleuchtung auf; er erkennt das Leiden der Welt, seine Ursache und den Weg, der zu seiner Aufhebung führt. Er selbst erzählt:

„Da ich solches erkannte und da ich solches schaute, ward meine Seele erlöst von der Sünde der Begier, erlöst von der Sünde des irdischen Wesens, erlöst von der Sünde des Irrens, erlöst von der Sünde des Nichtwissens. In dem Erlösten erwachte das Wissen von der Erlösung: vernichtet ist die Wiedergeburt, erfüllt der heilige Wandel, gethan die Pflicht, nicht werde ich zu dieser Welt zurückkehren; also erkannte ich.“[1]

Viermal sieben Tage bleibt er fastend unter dem Baume der Erkenntniss. Er lässt die Verkettungen von Ursache und Wirkung an seinem Geiste vorüberziehen, jenen grossen Causalnexus, der mit dem „Nichtwissen“ als der ersten Ursache beginnt und als letzte Frucht „Geburt, Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmerniss und Verzweiflung“ hervorbringt. Wird aber die erste Ursache aufgehoben, so wird auch alles Leid überwunden. In triumphirender Freude über die gewonnene Erkenntniss bricht er zuletzt in die Worte aus:

Wenn sich enthüllt ewiger Ordnung Walten
Dem Sinnen, dem glühenden, des Brahmanen,
Zu Boden wirft er des Versuchers Schaaren,
Der Sonne gleich, die durch den Luftraum Licht strahlt.[2]

Nun aber tritt nach einigen, wahrscheinlich jüngeren Berichten Mâra, der Versucher, an ihn heran und will ihn bewegen, gleich in das Nirvâna einzugehen. Er widersteht, denn, wenn er auch selbst schon der Erlösung theilhaftig ist, so weiss er doch, dass er erst noch den anderen Wesen allen die Lehre der Erlösung predigen muss, um auch sie auf die rechte Bahn zu führen.

Zwei Kaufleute kommen des Weges gezogen, Trapusha und Bhallika mit Namen. Sie sind die Ersten, die den endlich zum Buddha Erhöhten in seiner Grösse erkennen und ihm huldigen.

---

[1] S. Oldenberg a. a. O. p. 109. 110.
[2] S. Oldenberg a. a. O. p. 116. 117.

Digitized by Google

Darnach aber wird Buddha von der quälenden Sorge erfasst, ob die Menschheit, in ihrem irdisch-thörichten Treiben befangen, ihn auch werde verstehen und begreifen können. Wenn nicht, dann würde er ja nur nutzloser Mühe und Noth sich unterziehen; und er neigt sich dazu, die Lehre nicht zu predigen. Da aber steigt Brahmâ Sahâmpati in eigener Person vom Himmel herab und fleht den Erhabenen knieend und mit gefaltenen Händen an, die Lehre dennoch zu predigen, zum Heile der Welt. Endlich gewährt Buddha die Bitte.

Er zieht nun nach Benares, wo seine früheren fünf Genossen weilen, und dort findet in dem Gazellengehölz die berühmte erste Predigt statt, wo der Erhabene die vier heiligen Wahrheiten verkündet, welche fortab die Grundpfeiler des Buddhismus bilden.

Der Erhabene sprach: „Thut euer Ohr auf, ihr Mönche, die Erlösung vom Tode ist gefunden!“ — „Zwei Enden[1] giebt es, ihr Mönche, von denen muss, wer ein geistliches Leben führt, fern bleiben. Welche zwei Enden sind das? Das eine ist ein Leben in Lüsten, der Lust und dem Genuss ergeben; das ist niedrig, unedel, ungeistlich, unwürdig, nichtig. Das andere ist ein Leben der Selbstpeinigung; das ist trübselig, unwürdig, nichtig. Von diesen beiden Enden, ihr Mönche, ist der Vollendete fern und hat den Weg, der in ihrer Mitte liegt, erkannt, den Weg, der das Auge aufthut und den Geist aufthut, der zur Ruhe, zur Erkenntniss, zur Erleuchtung, zum Nirvâna führt. Und welches, ihr Mönche, ist dieser Weg in der Mitte, den der Vollendete erkannt hat, der das Auge aufthut und den Geist aufthut, der zur Ruhe, zur Erkenntniss, zur Erleuchtung, zum Nirvâna führt? Es ist dieser heilige achttheilige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. Dies, ihr Mönche, ist der Weg in der Mitte, den der Vollendete erkannt hat, der das Auge aufthut und den Geist aufthut, der zur Ruhe, zur Erkenntniss, zur Erleuchtung, zum Nirvâna führt.

Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen was man begehrt ist Leiden, kurz das fünffache Haften (am Irdischen) ist Leiden.

Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der

[1] D. h. zwei Extreme.

Digitized by Google

Entstehung des Leidens: es ist der Durst (nach Sein), der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, sammt Lust und Begier, der hier und dort seine Lust findet: der Durst nach Lüsten, der Durst nach Werden, der Durst nach Macht.

Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäussern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren.

Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von dem Wege zur Aufhebung des Leidens: es ist dieser heilige achttheilige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. — —

Ich habe es erkannt und geschaut: unverlierbar ist meines Geistes Erlösung; dies ist meine letzte Geburt, nicht giebt es hinfort für mich neue Geburten."[1]

Jene fünf Mönche bekehren sich nun wirklich zur Lehre Buddha's. Er zieht nach Uruvilvâ, predigt tausend brahmanischen Einsiedlern die Lehre, und auch diese bekehren sich zu ihm. Dann zieht er weiter nach Râjagriha, der Hauptstadt des Magadha-Reiches. König Bimbisâra zieht ihm mit ungeheurem Gefolge entgegen, hört die Predigt des Buddha und schliesst sich als Laiengenosse der Gemeinde an. Diese Gemeinde wächst nun bald in gewaltigen Dimensionen; hervorragende Jünger werden gewonnen und eine unzählige Menge von Anhängern. Und so zieht Buddha viele Jahre lehrend und predigend, von Almosen lebend, im Lande umher. Insbesondere bewegt er sich im Reiche der Koçala, in Kâçi und Magadha, dem heutigen Oude und Bihar, also in den östlichen Gebieten des Ganges-Landes. Die westlichen Lande, der alte und festeste Sitz des Brahmanenthums, werden von ihm auf seinen Reisen zwar auch berührt, aber doch seltener. Hauptstationen waren für ihn die Residenzen des Koçala- und des Magadha-Landes, Çrâvasti und Râjagriha. In der Nähe mancher Städte wurden der Mönchsgemeinde besondere Haine zum Aufenthalte eingeräumt und Klöster gebaut. Ein berühmter solcher Hain war der Veṇuvana[2] oder Bambushain, vormals ein Lusthain des Königs Bimbisâra von Râjagriha, den dieser fromme Fürst den Buddha-Jüngern geschenkt; ein anderer war der Jeta-

[1] Nach Oldenberg, a. a. O. p. 129—131.
[2] Im Pâli „Veluvana".

Digitized by Google

vana bei Crâvasti, Geschenk des reichen Kaufmanns Anâthapindika.

Die engere, eigentliche Gemeinde des Buddha bestand in einem Orden von Bettelmönchen, Bhikshu (Bettler) oder Cramaṇa (Asketen) genannt. In weiterem Sinne konnten sich aber auch Laien der Buddha-Lehre anschliessen, die dann in ihren gewöhnlichen Lebensverhältnissen verblieben; sie wurden Upâsaka's oder „Verehrer“ genannt. In den engeren Orden wurden ursprünglich keine Frauen aufgenommen, und erst nach einigem Widerstreben[1] entschloss sich Buddha endlich auf die Fürbitte seines Lieblingsjüngers Ânanda, dieselben zuzulassen, wenn auch immer nur in mehr untergeordneter Stellung; so bildete sich neben der Mönchsgemeinde auch eine Gemeinde von Nonnen.

Innerhalb der Gemeinde war der Unterschied der Kasten aufgehoben. Beim Eintritt in dieselbe musste man auf etwaige Kastenvorrechte verzichten. Darüber sagte Buddha: „Wie, ihr Jünger, die grossen Ströme, so viel ihrer sind, die Gangâ, die Yamunâ, die Aciravatî, die Sarabhû, die Mahî, wenn sie den grossen Ocean erreichen, ihren alten Namen und ihr altes Geschlecht verlieren und nur den einen Namen führen: der grosse Ocean, so auch, ihr Jünger, diese vier Kasten, Adlige und Brahmanen, Vâiçya und Çûdra, wenn sie nach der Lehre und dem Gesetz, das der Vollendete verkündet hat, ihrer Heimath entsagen und in die Heimathslosigkeit gehen, verlieren sie den alten Namen und das alte Geschlecht und führen nur den einen Namen: Asketen, die dem Çâkya-Sohne anhangen.“[2]

Das ist gewiss wichtig; indessen war es nicht Buddha, der den niederen Klassen dieses Recht erstritt. Es bestand schon vorher. Der Stand der Çramaṇa, zu dem ein Jeder Zutritt hatte, stand lange schon in öffentlichem Ansehen. Dieser Zustand der Dinge war dazumal, der buddhistischen Tradition zufolge, ein unangefochtener und gleichsam selbstverständlicher.[3]

In diesem Zusammenhange mag auch noch als bemerkenswerth hervorgehoben werden, dass zu den Jüngern Buddha's gerade vorwiegend Söhne edler Geschlechter gehörten, Brahmanen, viele, die schon früher Einsiedler oder Asketen gewesen waren, Adlige, Söhne reicher Kaufleute und Beamten u. dgl. m. Die Betheiligung der niederen Volksklassen, der Armen und

---

[1] Vgl. Oldenberg a. a. O. p. 168.
[2] Oldenberg, a. a. O. p. 154.
[3] Vgl. Oldenberg p. 156.

Digitized by Google

Elenden ist eine weit geringere.[1] Ausdrücklich werden sogar Sklaven, Soldaten, kränkliche und gebrechliche Leute von der Mönchsgemeinde ausgeschlossen.[2]

Unter den Gegnern Buddha's bildeten die Brahmanen, die Anhänger des Veda und der Opferwissenschaft, nur einen Theil. Vielleicht damals noch gefährlichere Gegner waren die Häupter anderer Mönchsorden.

Gegen das Opferwesen polemisirt Buddha stark, desgleichen gegen die vedische Schriftgelehrsamkeit, die er als hohl und leer darstellt, oder gar als Betrügerei. Ebenso wird der brahmanische Kastenhochmuth von ihm gegeisselt.[3]

So sehen wir denn den Çâkya-Sohn in der That als entschiedenen Gegner der Brahmanen, aber die brahmanische Speculation hatte ihren Ausgangs- und Stützpunkt, das Opfer, eigentlich bereits selbst aufgelöst, wenigstens theoretisch. Es war ganz künstlich, wenn man das Alte mit dem Neuen noch zusammen zu erhalten suchte. Buddha wirft jenes Alte, den Veda und das Opfer, ganz fort, und will nur noch die innere Läuterung, Erkenntniss, Erlösung. Vom Opfer will er nichts wissen. Einem Brahmanen, der ihn nach den Eigenschaften eines rechten Opfers fragt, erwidert er: „Das höchste Opfer, das ein Mensch bringen kann, und der höchste Segen, dessen er theilhaftig werden mag, ist, wenn er die Erlösung erringt und die Gewissheit gewinnt: nicht werde ich wieder zu dieser Welt zurückkehren. Das ist die höchste Vollendung alles Opfers."[4]

Die anderen Mönchsorden, namentlich die Jâina's, ähneln in ihren Lehren vielfach sehr den Buddhisten. Ein wichtiger Unterschied von den meisten derselben liegt in Buddha's Verwerfung aller strengen Askese und Selbstpeinigung. Er vergleicht das rechte geistliche Leben mit einer Laute, deren Saiten nicht zu lose und nicht zu straff gespannt sein müssen, wenn der rechte Ton zu Stande kommen soll.[5] In der vorhin mitgetheilten berühmten Predigt im Gazellengehölz zu Benares trat dieser Gegensatz Buddha's zur Askese auch bereits deutlich hervor.

---

[1] Vgl. Kern, Buddhismus, Bd. I. p. 563: „Es lässt sich kein Beweis für die Behauptung anführen, dass die Lehre des Meisters in erster Linie oder hauptsächlich für die niederen Klassen bestimmt gewesen sei."

[2] Vgl. Kern, Buddhismus, Bd. I, p. 563 Anm. — Als Laie wurde übrigens Jedermann zugelassen.

[3] Vgl. Oldenberg, a. a. O. p. 175.

[4] S. Oldenberg a. a. O. p. 176.

[5] Vgl. Oldenberg a. a. O. p. 179.

Digitized by Google

Nach langdauerndem Wirken stirbt Buddha endlich in einem Alter von achtzig Jahren, wohl um 480 v. Chr. Die Sâl-Bäume, unter denen der Sterbende sich hinlegt, bedecken sich über und über mit Blüthen, obgleich es damals nicht die Blüthezeit jener Bäume war. Unter ihnen lagert sich Buddha wie ein Löwe. Blüthen fallen auf ihn herab, ein Blumenregen strömt vom Himmel, und himmlische Weisen ertönen von oben, um den sterbenden Heiligen zu ehren.[1] Schaaren von Gläubigen strömen herbei. Sterbend ermahnt er Ânanda, seinen Lieblingsjünger, nicht zu trauern, weil der Meister sterbe: „Die Lehre, Ânanda, und die Ordnung, die ich euch gelehrt und verkündigt habe, die ist euer Meister, wenn ich hingegangen bin.“ Seine letzten Worte zu den Jüngern waren: „Wohlan, ihr Jünger, ich rede zu euch; vergänglich ist Alles, was da geworden ist; ringet ohne Unterlass.“ Dann ging er ins Nirvâna ein. Da soll Brahmâ diesen Spruch gesagt haben:

In den Welten die Wesen all legen einst ab die Leiblichkeit,
So wie jetzt Buddha, der Siegesfürst, der höchste Meister aller Welt,
Der Mächtige, Vollendete, zum Nirvâṇa ist gangen ein.[2]

Die Lehre Buddha's schliesst sich an die philosophische Gedankenentwickelung der vorausgehenden Zeit an, baut sich auf einer festausgeprägten philosophischen Weltansicht auf, umfasst in sich eine besondere Metaphysik, unterscheidet sich also durch diesen Ausgangspunkt wesentlich von der Lehre anderer Religionsstifter. Man hat sie nicht mit Unrecht einen philosophischen Pessimismus genannt.[3] Durch lange Reihen abstracter Gedanken will Buddha den Beweis liefern, dass in Wirklichkeit alles Leiden schliesslich aus einer Quelle fliesst, dem Nichtwissen.[4] Aber trotz dieser abstracten Voraussetzungen trägt die Lehre des Çâkya-Sohnes dennoch einen eminent praktischen Charakter an sich. Das sehnsuchtsvoll erstrebte Ziel ist die Erlösung, und der Heilige will der Menschheit nur das offenbaren, was zum Heil, zur Erleuchtung, zur Erlösung dient. Darum sagt er: „Wie das grosse Meer, ihr Jünger, nur von einem Geschmack durchdrungen ist, von dem Geschmack

[1] S. Oldenberg a. a. O. p. 205.

[2] Oldenberg a. a. O. p. 207.

[3] Vgl. Kern, Buddhismus, Bd. I, p. 562. Weil sie eben diesen Charakter an sich trägt, wendet sie sich durchaus nicht speciell dem Elend der niederen Volksklassen zu.

[4] Die zum Theil ziemlich verzwickte Causalitätsreihe des Buddha, die Formel vom „Causalnexus des Entstehens“ kann man näher kennen lernen aus Oldenberg, a. a. O. p. 228 flg.

Digitized by Google

des Salzes, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, von dem Geschmack der Erlösung."[1]

Den eigentlichen Ausgangspunkt der Lehre Buddha's bildet die tiefe Ueberzeugung von dem Leiden dieser Welt, von dem Elend des Daseins. Die vier heiligen Wahrheiten, welche durchaus den Kernpunkt der buddhistischen Lehre[2] ausmachen, den Angelpunkt, um den sich Alles dreht, handeln nur vom Leiden und seiner Aufhebung. Die meisten anderen Kategorieen und Sätze haben die Buddhisten mit anderen Religiosen Indiens gemein; diese vier heiligen Wahrheiten aber treten stets als dasjenige hervor, was die Anhänger Buddha's von allen Andersgläubigen unterscheidet.[3] Alles Leben ist Leiden, — von dieser Ueberzeugung ist Buddha tief durchdrungen, und sein einziges Streben ist darauf gerichtet, die Erlösung von diesem Leiden zu finden, in welches die Wesen durch das Gesetz der Seelenwanderung hinein gebannt sind.

Man hat den Buddhismus völlig missverstanden, wenn man ihm die Anschauung zu Grunde legte, dass das wahre Wesen alles dessen, was ist, das Nichts sei. Vom Nichts ist in Buddha's eigner Lehre nirgends die Rede. Wenn Buddha sich von dieser Welt abwendet, so geschieht es nicht, weil er sie für ein blosses Scheinbild erklärt, das eigentlich ein Nichts sei, sondern weil sie Leiden und nichts als Leiden in sich birgt.[4]

Dieser Gedanke, mit der Kraft einer unerschütterlichen Ueberzeugung ausgesprochen, muss wie mit dämonischer Gewalt auf die Gemüther der Menschen in jener Zeit gewirkt haben. Er tritt als etwas Neues auf und versetzt die Menschen, die so lange an dem Sein und seiner Lust gehangen und die dann lange, lange schon tiefe Unbefriedigung gefühlt, mit einem Male in eine völlig neue Empfindungswelt und eröffnet ihnen die Aussicht auf Befreiung von dem, was sie unbewusst schon lange als Qual empfunden. Hier muss das Fascinirende von Buddha's Predigt und Persönlichkeit gelegen haben. Alles Vergängliche, Veränderliche ist dem Leiden unterworfen; alles Sein aber ist vergänglich und veränderlich, und darum ist alles Sein dem Leiden unterworfen. Ewig, unentrinnbar scheint

---

[1] S. Oldenberg, a. a. O. p. 209.
[2] Des sogenannten Dharma (im Pâli Dhamma).
[3] Vgl. Oldenberg, a. a. O. p. 214.
[4] Vgl. Oldenberg, a. a. O. p. 216. 217.

Digitized by Google

dieses Leiden, das der Seelenwanderungsglaube in die Unendlichkeit verlängert. Geburt, Alter und Tod sind es, die das Leiden bedingen; wenn diese drei nicht wären, so wäre der Vollendete nicht erschienen, lehren die buddhistischen Bücher.[1]

Buddha sagte: „Die Wanderung (saṃsâra) der Wesen, ihr Jünger, hat ihren Beginn in der Ewigkeit. Kein Anfang lässt sich erkennen, von welchem an die Wesen, im Nichtwissen befangen, vom Durst nach Dasein gefesselt, umherirren und wandern. Wie meint ihr, ihr Jünger, was ist mehr, das Wasser, das in den vier grossen Meeren ist, oder die Thränen, die geflossen und von euch vergossen sind, wie ihr auf diesem weiten Wege umherirrtet und wandertet, und jammertet und weintet, weil euch zu Theil wurde, was ihr hasstet, und nicht zu Theil wurde, was ihr liebtet? — Der Mutter Tod, des Vaters Tod, des Bruders Tod, der Schwester Tod, des Sohnes Tod, der Tochter Tod, Verlust der Verwandten, Verlust der Güter, das Alles habt ihr durch lange Zeiten erfahren. Und indem ihr durch lange Zeiten dies erfuhrt, sind der Thränen mehr geflossen und von euch vergossen, wie ihr auf diesem weiten Wege umherirrtet und wandertet und jammertet und weintet, weil euch zu Theil wurde, was ihr hasstet, und nicht zu Theil wurde, was ihr liebtet, als alles Wasser, das in den vier grossen Meeren ist.“[2]

Macht euch frei von Lust und Leid dieser Welt, nur dann könnt ihr Erlösung finden!

Laut und eindringlich tönt diese Lehre von der Nichtigkeit aller irdischen Lust, von der Thorheit, ihr nachzujagen, uns aus dem Dhammapada, der schönsten Sammlung buddhistischer Sprüche, entgegen. Wie mag man Scherz und Lust pflegen, da doch das Verderben uns rings umgiebt?

„Blumen sammelt der Mensch, nach Lust steht sein Sinn; wie über ein Dorf Wasserfluthen bei Nacht, so kommt der Tod über ihn und rafft ihn hin.“

Aus irdischer Freude, aus irdischer Liebe wird doch nur Leid und Furcht geboren; Leid und Tod verfolgen uns; Befreiung vermag nur der zu gewinnen, der auf diese Welt hinabschaut wie auf ein Luftgebild, eine Schaumblase; der sich von allen Fesseln löst, die uns an das Dasein knüpfen.[3]

---

[1] Vgl. die Stelle aus dem Anguttara Nikâya bei Oldenberg a. a. O. p. 221.

[2] S. Oldenberg a. a. O. p. 221.

[3] Vgl. Oldenberg a. a. O. p. 223. 224. Dass übrigens Buddha mit dieser Lehre von der Nothwendigkeit, sich von allen irdischen Banden,

Digitized by Google

Es ist die Poesie des Weltschmerzes, die in Buddha's Predigt zum ersten Mal mit räthselhafter Gewalt die Herzen erfasst und bald ganze Völker in ihren Bann zwingt. Aber nicht trübsinnig und traurig ist die Stimmung des gläubigen Buddhisten, — das lehren uns die buddhistischen Bücher mit unzweifelhafter Gewissheit. Nein, ihn erhebt das herrliche Bewusstsein, die Erlösung aus all diesem Leid gefunden zu haben, und mit siegesfreudiger Gewissheit strebt er dem letzten Ziele zu.

Das Nichtwissen, jene Wurzel alles Uebels, war für den philosophirenden Brahmanen das Nichtwissen von der Identität des eigenen Ich mit jenem grossen Ich, welches die Quelle und der Inbegriff aller Ichheit ist. Für den Buddhisten aber ist es das Nichtwissen von den vier heiligen Wahrheiten, also vom Leiden, seiner Entstehung und seiner Aufhebung. Alles Sein ist Leiden, aber das Nichtwissen spiegelt uns statt dessen ein Trugbild von Glück und Lust vor, dem wir nachjagen, nur um in immer neues Leiden zu verfallen. Es verhindert uns daran, den wahren Werth oder richtiger den Unwerth alles Daseins zu erkennen und ist damit die Wurzel alles Leidens.[1] Erst die Vernichtung dieses Nichtwissens, die Zerstörung alles falschen Scheines führt zur Erlösung; denn „Leiden nur entsteht, wo etwas entsteht; Leiden vergeht, wo etwas vergeht."[2]

Noch Eines möchte ich als charakteristisch für die buddhistische Weltanschauung hervorheben. Es ist die Ueberzeugung von der absoluten Gesetzmässigkeit des Weltprocesses, von dem unbedingten Walten des Causalitätsgesetzes. Woher diese Causalität stammt, wird nicht weiter gefragt. Der Buddhismus führt die Welt und die in ihr wirkenden Gesetze weder auf einen Schöpfer zurück, noch lässt er sie sich aus einer Ursubstanz entwickeln. Er nimmt ihr Dasein und diese Gesetze als ein Gegebenes, eine Thatsache hin.[3] Und darin offenbart der Buddhismus wieder seine durchaus praktische Richtung. Die Beantwortung der letzten metaphysischen Fragen weist er ab; er will nur geben, was zum Heil, zur Erlösung dient.

---

allem Begehren und Wünschen zu befreien, ebenfalls an frühere brahmanische Gedanken anknüpft, geht aus dem hervor, was wir oben z. B. aus der Kâṭhaka-Upanishad angeführt haben (s. oben p. 238). Er muss es aber verstanden haben, mit ganz anderer, ganz neuer Gewalt, das Herz der Menschen für diese Lehre zu gewinnen.

[1] Vgl. Oldenberg a. a. O. p. 247.

[2] Oldenberg, a. a. O. p. 255.

[3] Oldenberg, a. a. O. p. 257.

Digitized by Google

„Ihr Jünger, sagt Buddha, denkt nicht Gedanken wie die Welt sie denkt: die Welt ist ewig oder die Welt ist nicht ewig; die Welt ist endlich oder die Welt ist unendlich. — — Wenn ihr denkt, ihr Jünger, so mögt ihr also denken: Dies ist das Leiden! ihr mögt denken: Dies ist die Entstehung des Leidens! ihr mögt denken: Dies ist die Aufhebung des Leidens! ihr mögt denken: Dies ist der Weg zur Aufhebung des Leidens!"[1]

[1] S. Oldenberg, a. a. O. p. 258.

Digitized by Google

Neunzehnte Vorlesung.

Das Nirvâṇa — ein Sein oder ein Nichtsein? Antwort Buddha's auf diese Frage, nach der Legende. Stellung der altbuddhistischen Kirche diesem Punkte gegenüber. Geschichte des Mönches Yamaka. Antwort der Nonne Khemâ. Die Moral des Buddhismus. Geschichte des Prinzen Kunâla. Hingabe des eigenen Leibes und Lebens. Meditation und Weisheit. Die buddhistische Gemeinde und der Cultus. Die Concilien und der Canon. Das Dhammapada. Die Jâtaka's. Anhang (die wichtigsten Quellen zum Studium des Buddhismus und seiner Geschichte).

Das höchste Ziel des gläubigen Buddhisten besteht darin, dereinst von den Fesseln der Seelenwanderung befreit ins Nirvâṇa einzugehen, wie Buddha selbst bei seinem Tode ins Nirvâṇa eingegangen ist. Was aber hat man sich unter dem „Nirvâṇa" zu denken? Es ist in unseren Tagen viel über diese Frage gestritten worden. Das Wort „Nirvâṇa"[1] bedeutet seiner Etymologie nach soviel als „das Verwehen, Verlöschen". Darnach war man früher meistentheils der Meinung, es sei mit diesem Worte die allendliche totale Vernichtung der Existenz, das Eingehen in das Nichts bezeichnet.[2] Aber gegen diese Auffassung erhub Max Müller seine gewichtige Stimme, indem er zu zeigen suchte, dass das Nirvâṇa bei den Buddhisten die höchste Vollendung, nicht aber die Aufhebung des Daseins bedeute.[3] In der durch ihn angeregten wissenschaftlichen Discussion ist dann weiter noch von verschiedenen Gelehrten wichtiges Material zur Klarlegung dieser schwierigen und subtilen Frage beigebracht worden. Es ist dabei von Wichtigkeit,

---

[1] Von der Wurzel vâ „wehen" mit der Präposition nis „aus, weg, ver-".

[2] So fasste es auch Burnouf, und im Anschluss an ihn Koeppen. a. a. O. Bd. I, p. 306.

[3] In der Einl. zu Rogers, Buddhaghosha's Parables, p. XXXIX flg.

Digitized by Google

die Ansichten der Buddhisten späterer Zeit zu unterscheiden von dem, was die Gemeinde in der ältesten Zeit darüber lehrte und als Buddha's Lehre angab. Auch in diese Frage hat Oldenberg's Buch neues und interessantes Licht gebracht, wodurch dieselbe, wie ich glaube, wohl als endgültig gelöst betrachtet werden darf. Die alten heiligen Schriften zeigen es nämlich mit unzweifelhafter Deutlichkeit, dass Buddha selbst die Beantwortung der Frage, ob das Nirvâna ein Sein oder ein Nichtsein wäre, direct zurückweist und sogar darnach zu fragen verbietet; und dass die älteste Gemeinde auf diese oft gestellte Frage nur eine Antwort kennt: Der Erhabene hat das nicht offenbart!

Wir sehen auch hier wiederum die durchaus ethisch-praktische Richtung der Lehre des Buddha klar hervortreten. Es ist uns unter Anderem ein höchst interessantes Gespräch erhalten, in welchem Buddha, gezwungen auf die erwähnte Frage zu antworten, einen Bescheid giebt, der in der That merkwürdig genug ist.

Es wird erzählt, dass einst der ehrwürdige Mâlukya zu Buddha kam und sein Befremden darüber aussprach, dass die Predigt des Meisters gerade eine Reihe der wichtigsten und tiefsten Fragen unbeantwortet lässt. „Ist die Welt ewig oder ist sie zeitlich begrenzt? Ist die Welt unendlich oder hat sie ein Erde! Lebt der vollendete Buddha (tathâgata) jenseits des Todes fort? Lebt der Vollendete jenseits des Todes nicht fort? Dass dies Alles unbeantwortet bleiben soll, sagt jener Mönch, gefällt mir nicht und scheint mir nicht recht; darum bin ich zum Meister gekommen, ihn über diese Zweifel zu befragen. So möge denn Buddha, wenn er kann, antworten. Wenn aber Jemand etwas nicht weiss und es nicht kennt, so sagt ein gerader Mensch: Das weiss ich nicht, das kenne ich nicht."

Und Buddha erwidert:

„Wie habe ich doch früher zu dir gesagt, Mâlukyaputta? Habe ich gesagt: Komm Mâlukyaputta, und sei mein Jünger; ich will dich lehren, ob die Welt ewig oder nicht ewig ist, ob die Welt begrenzt oder unendlich ist, ob die Lebenskraft mit dem Körper identisch oder von ihm verschieden ist, ob der Vollendete nach dem Tode fortlebt oder nicht fortlebt, oder ob der Vollendete nach dem Tode zugleich fortlebt und nicht fortlebt, oder ob er weder fortlebt noch nicht fortlebt?"

„Das hast du nicht gesagt, Herr."

„Oder hast du, fährt Buddha fort, zu mir gesagt: ich will

Digitized by Google

dein Jünger sein, offenbare du mir, ob die Welt ewig oder nicht ewig ist u. s. w.?"

Mâlukya muss auch dies verneinen.

„Ein Mann, so redet Buddha jetzt weiter, wurde von einem vergifteten Pfeil getroffen; da riefen seine Freunde und Verwandten einen kundigen Arzt. Wie, wenn der Kranke nun sagte: Ich will meine Wunde nicht behandeln lassen, bis ich weiss, wer der Mann ist, von dem ich getroffen bin, ob er ein Adliger oder ein Brahmane, ob er ein Vâiçya oder ein Çûdra ist — oder wenn er sagte: Ich will meine Wunde nicht behandeln lassen, bis ich weiss, wie der Mann heisst, der mich getroffen hat, und von was für einer Familie er ist, ob er lang oder kurz oder mittelgross ist, und wie seine Waffe beschaffen war, mit der er mich getroffen hat. Was würde das Ende der Sache sein? Der Mann würde an seiner Wunde sterben."

Also Buddha antwortet nicht und warum? Weil solches Wissen nicht den Wandel in der Heiligkeit fördert, nicht zum Frieden und zur Erleuchtung dient. Was dazu dient und nöthig ist, das hat Buddha offenbart in den vier heiligen Wahrheiten vom Leiden, seiner Entstehung und Aufhebung. „Deshalb, — so endet der Meister — Mâlukyaputta, was da von mir nicht offenbart ist, das lass unoffenbart bleiben, und was offenbart ist, das lass offenbart sein."[1]

Die durchaus praktische Stellung Buddha's diesen und ähnlichen Fragen gegenüber geht aus obigem Dialog und insbesondere aus dem unstreitig höchst geistvollen Gleichniss mit grösster Klarheit hervor. Wir Menschen hier auf Erden sind allesammt Kranke und Wunde, die des Arztes bedürfen, der uns den Weg weist, uns zu befreien von den Leiden. Ins Weite greifende Fragen, die hiermit nichts zu thun haben, sind müssig und sogar schädlich, weil sie uns daran hindern, die Heilung zu suchen. In dieser rein praktischen Stellung gegenüber den letzten metaphysischen Fragen erinnert Buddha auffallend an Sokrates, mit dem er auch in der Art, den Dialog zu führen, Vieles gemein hat.

Ob Buddha selbst über diesen Punkt eine feste Meinung gehabt hat und welche, das lässt sich demnach nur vermuthen, nicht mit Sicherheit entscheiden. Er hat es nicht offenbart.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass die alte buddhistische Gemeinde von den Bekennern der Lehre ausdrücklich den Ver-

---

[1] Ich entnehme obige Mittheilungen Oldenberg, a. a. O. p. 281—283.

Digitized by Google

zicht auf das Wissen vom Sein oder Nichtsein des vollendeten Seligen verlangte.[1]

In dieser Hinsicht ist auch die Geschichte des Mönches Yamaka sehr belehrend. Dieser wagte es nämlich, seine Meinung dahin auszusprechen, dass ein von Sünden freier Mönch nach dem Tode nicht sei, und erklärte, die Lehre des Erhabenen eben so zu verstehen. Aber er wurde deswegen der Ketzerei schuldig befunden und von dem Jünger Çâriputra eines Besseren belehrt.[2] Es zeigt uns dies deutlich, wie vollständig Diejenigen fehl gingen, welche das Nirvâṇa als ein Aufgehen in das Nichts erklärten, denn diese Ansicht wird hier ganz direct als eine ketzerische gebrandmarkt. Aber auch die Gegenpartei hatte nicht Recht. Buddhistisch-orthodox ist nur der Verzicht auf die Beantwortung dieser Frage.

Wie in dem oben angeführten Dialog an Buddha selbst, so tritt dieselbe Frage in der Folge wiederholt an seine Jünger heran, und es ist interessant zu sehen, wie sie sich dem gegenüber verhalten. In der Hauptsache besagen ihre dahingehenden Antworten, dass hier ein Unergründliches, Unfassbares vor uns steht, nach dem wir nicht forschen und fragen sollen. Çâriputra sucht jenen ketzerischen Mönch davon zu überzeugen, dass er das Wesen des Vollendeten schon im irdischen Leben gar nicht zu fassen und zu begreifen vermöge; wie hätte er also ein Recht, direct zu behaupten, dass der Vollendete jenseits des Todes nicht sei? Und der Mönch sieht seinen Vorwitz ein und bekehrt sich.

Ein König von Koçala wendet sich mit eben dieser Frage an die Nonne Khemâ. Er wünscht zu wissen, ob der Vollendete jenseits des Todes sei, oder nicht sei; oder ob er zugleich sei und nicht sei, oder aber zugleich weder sei noch nicht sei. Immer erhält er dieselbe Antwort: Der Vollendete hat das nicht offenbart! — Erstaunt fragt der König nach der Ursache, weswegen der Erhabene das nicht offenbart hat. Die Nonne antwortet:

„Wie meinst du, o grosser König, hast du wohl einen Rechner oder einen Münzmeister oder einen Zählbeamten, der den Sand am Ganges zu zählen vermöchte, der da sagen könnte: So viele Sandkörner, oder so viel Hunderte oder Tausende oder Hunderttausende von Sandkörnern sind dort?

Den habe ich nicht, o Ehrwürdige!

---

[1] S. Oldenberg, a. a. O. p. 283.

[2] Vgl. Oldenberg, a. a. O. p. 287. 288.

Digitized by Google

Oder hast du einen Rechner, einen Münzmeister oder einen Zählbeamten, der das Wasser im grossen Ocean zu messen vermöchte, der sagen könnte: So viele Maass Wasser, oder so viel Hunderte oder Tausende oder Hunderttausende von Maassen Wasser sind darinnen?

Den habe ich nicht, o Ehrwürdige!

Und warum nicht? Der grosse Ocean ist tief, unermesslich, unergründlich. So auch, o grosser König, wenn man das Wesen des Vollendeten nach den Prädikaten der Körperlichkeit begreifen wollte: in dem Vollendeten wären diese Prädikate der Körperlichkeit aufgehoben, ihre Wurzel wäre vernichtet, wie ein Palmbaum wären sie abgehauen und beseitigt, so dass sie sich in Zukunft nicht wieder entwickeln können. Erlöst, o grosser König, ist der Vollendete davon, dass sein Wesen mit den Zahlen der Körperwelt zählbar sei; er ist tief, unermesslich, unergründlich wie der grosse Ocean. Der Vollendete ist jenseits des Todes, — dies trifft nicht zu; der Vollendete ist nicht jenseits des Todes, — auch dies trifft nicht zu; der Vollendete ist zugleich und ist nicht jenseits des Todes, — auch dies trifft nicht zu; der Vollendete ist weder noch ist er nicht jenseits des Todes, — auch dies trifft nicht zu."

Also die Nonne. Und der König nimmt ihre Rede mit Freude und Beifall auf.[1]

Unser Erkennen ist viel zu arm und beschränkt, als dass es diese Fragen aufwerfen dürfte; sie bleiben ihm ewig verschlossen.

Es soll nicht gesagt sein, dass sich nicht in späterer Zeit die Ansicht über das Nirvâṇa nach dieser oder jener Richtung gewendet und geändert, einen positiveren, weniger skeptischen Charakter gewonnen hätte.[2] Wie aber die altbuddhistische Gemeinde die Sache ansah, dürfte nach dem Gesagten wohl zur Genüge klar sein.

War Buddha wenig geneigt, seine Jünger über die letzten metaphysischen Fragen zu unterrichten, war seine Tendenz vorwiegend eine praktische, so ist es natürlich, dass der Moral in seiner Lehre ein breiter Spielraum gewährt war. Die vierte der vier heiligen Wahrheiten, die vom Wege zur Aufhebung

---

[1] So nach Oldenberg, a. a. O. p. 284—286.
[2] Vgl. auch Koeppen, a. a. O. Bd. I, p. 307.

Digitized by Google

des Leidens handelt, giebt dem Gläubigen die Richtschnur für sein Leben und Thun und begreift also das in sich, was wir Moral nennen.

Das Ideal des Buddhismus war der Mönch, welcher sich von allen Fesseln dieser Welt frei macht und nur dem letzten Ziele zustrebt. Das wahre heilige Leben ist das Leben des Mönchs; das höchste sittliche Ideal muss demnach ein mönchisches sein.

Aber auch Laien gehörten zur buddhistischen Kirche und bald in grosser Anzahl; auch ihnen musste der rechte Weg gewiesen, auch ihnen die Moral gelehrt werden, nach der sie handeln sollten; und es hatte das weitergreifende Folgen, als die allein für die Mönche gegebenen Regeln.

Drei Dinge sind es vornehmlich, deren Erreichung dem Frommen an's Herz gelegt wird; drei Kategorieen, unter welche die verschiedenen Vorschriften für Leben und Thun subsumirt werden: Rechtschaffenheit, Sichversenken und Weisheit.[1]

Die Rechtschaffenheit begreift das in sich, was wir im engeren Sinne Moral nennen.

Jeder Bekenner Buddha's, auch der Laie, muss vor Allem die fünf grossen Verbote auf sich nehmen:

1. Kein lebendes Wesen zu tödten;
2. Sich nicht an fremdem Eigenthum zu vergreifen;
3. Nicht die Gattin eines Andern zu berühren;
4. Nicht die Unwahrheit zu reden;
5. Nicht berauschende Getränke zu trinken.

Für Mönche tritt natürlich an Stelle des dritten Punktes das Gebot absoluter Keuschheit ein, und haben sie weiterhin sich noch einer ganzen Reihe anderer Vorschriften zu unterwerfen.

Mit jenen fünf Verboten sind natürlich nur die gröbsten Sünden bezeichnet, die man zu meiden hat. Es versteht sich, dass die Reden und Gleichnisse Buddha's, die Sprüche und Erzählungen der buddhistischen Lehrbücher sehr viel mehr an moralischen Vorschriften bieten, wodurch jene ersten und wichtigsten Forderungen wesentlich ergänzt werden.

Milde, Güte und Barmherzigkeit bilden den Grundzug der buddhistischen Moral. Das Wohlwollen allen Wesen gegenüber wird stark betont. Selbst den Feind soll man nicht hassen, ihm nicht zürnen.

---

[1] Vgl. Oldenberg, a. a. O. p. 294.

Digitized by Google

„Ein Mönch, sagt Buddha, lässt davon ab, lebende Wesen zu tödten; er enthält sich der Tödtung lebender Wesen. Er legt den Stab nieder; er legt die Waffe nieder. Er ist mitleidig und barmherzig; freundlich trachtet er nach dem Wohl aller lebenden Wesen.“[1]

Und im Dhammapada, jener berühmten buddhistischen Spruchsammlung, heisst es: „Durch Nichtzürnen überwinde man den Zorn, das Böse überwinde man mit Gutem, den Geizigen überwinde man mit Gaben, durch Wahrheit überwinde man den Lügner.“[2]

Güte und Freundlichkeit selbst gegen Böse, gegen die eignen Feinde und Verfolger wird in mancher buddhistischen Erzählung verherrlicht. Ein schönes Beispiel ist die Geschichte vom Prinzen Kunâla. Dieser war mit wunderbar schönen Augen begabt und führte ein stilles frommes Leben. Eine von den Königinnen, den Weibern seines Vaters, entbrennt in Liebe zu ihm. Er widersteht, und aus Rache schmiedet die Verschmähte einen teuflischen Plan. Sie erlangt es, dass der Prinz in eine entfernte Provinz gesandt wird, dann entwendet sie das Siegel des Königs und fälscht einen Befehl, dass dem Prinzen die Augen ausgerissen werden sollen. Dies geschieht auch wirklich. Der arme Geblendete kommt im Bettlergewand vor des Vaters Palast gezogen und singt zur Laute ein rührendes Lied. Der König, seltsam bewegt, lässt den Sänger hereinrufen und erkennt entsetzt in dem grausam Verstümmelten seinen Sohn. Alles kommt an den Tag und, überwältigt von Schmerz und Wuth, will der König die schuldige Königin tödten. Kunâla aber fleht ihn an, ihr zu vergeben. Wohlwollen und Geduld zu üben habe Buddha gelehrt. Er fällt dem Könige zu Füssen und ruft: „O König, ich fühle keinen Schmerz und trotz der Grausamkeit, die mir widerfahren ist, fühle ich nicht das Feuer des Zornes. Mein Herz hat nur Wohlwollen für meine Mutter, die befohlen hat, mir die Augen auszureissen. So gewiss diese Worte Wahrheit sind, mögen meine Augen wieder werden, wie sie waren“ — und seine Augen glänzten in ihrer alten Schönheit wieder![3]

Die Hingabe und Aufopferung des eigenen Selbst zum

---

[1] S. Oldenberg, a. a. O. p. 297.

[2] S. Oldenberg, a. a. O. p. 299. — Ich bemerke übrigens, dass sich dieser Spruch wesentlich ebenso auch im Mahâbhârata 3, 13253 (Böhtlingk, Ind. Sprüche 942) vorfindet. Vgl. die Bemerkung im Text weiter unten.

[3] Vgl. Oldenberg, a. a. O. p. 303. 304.

Digitized by Google

Wohle Anderer, wie sie in den buddhistischen Legenden und Erzählungen verherrlicht wird, geht für unser moralisches Gefühl sogar entschieden zu weit. Wenn z. B. dem Buddha nachgerühmt wird, in früheren Existenzen wiederholt sein eignes Fleisch hingegeben zu haben, um den Hunger Anderer zu stillen; wenn er als Prinz einstmals seinen Körper einer hungrigen Tigerin mit ihren Jungen preisgegeben, als Häschen sich für einen Brahmanen selbst gebraten, ein anderes Mal Alles, zuletzt die eigenen Kinder sogar aus Wohlthätigkeitsdrang weggeschenkt haben soll, so können wir da nicht mehr sympathisiren, sondern empfinden mehr Grausen oder Abscheu. Aber von solchen Uebertreibungen und Ausschreitungen abgesehen, lässt es sich nicht bezweifeln, dass der Buddha im Wesentlichen eine reine, schöne und milde Sittenlehre begründet hat. Schonung und Duldung, ein weicher, weiblicher Zug ist ihr charakteristisch. In der Hauptsache stimmt diese Moral mit derjenigen überein, die späterhin auch in den brahmanischen Büchern gelehrt und anempfohlen wird; nur ist bei den Buddhisten die Milde noch mehr vorherrschend, das Gefühl des **Mitleids** noch stärker betont.[1]

Wenn wir späterhin die Moralsprüche des indischen Mittelalters aus brahmanischen Werken näher kennen lernen werden, wird die nahe Verwandtschaft derselben mit den buddhistischen Lehren in die Augen springen. Ja, wir finden die buddhistischen Sprüche nicht selten fast wörtlich in den brahmanischen Büchern wieder,[2] eine Erscheinung, die noch einer näheren Untersuchung bedarf. Meine Meinung ist dabei die, dass der Buddhismus in den Jahrhunderten, wo er herrschend war, auf die Gesammtmoral des indischen Volkes einen durchgreifenden und nachhaltigen Einfluss geübt hat.

Von hervorragendem Werthe für die Heiligkeit ist sodann nach buddhistischer Lehre auch die fromme Meditation, die **Versenkung**, der man in Waldeseinsamkeit oder in Berghöhlen nachtrachtet. Wir finden sie in manchem buddhistischen Texte verherrlicht. So heisst es z. B.:

„Wenn am Himmel die Donnerwolke die Trommel rührt, wenn Regenströme den Pfad der Lüfte erfüllen und der Mönch in einer Bergeshöhle der Versenkung sich hingiebt, — keine höhere Freude mag ihm werden. Am Ufer blumengeschmückter Ströme, die mit bunter Waldkrone gekränzt sind, sitzt er

---

[1] Vgl. auch **Kern**, Buddhismus, Bd. I p. 545. 554. 560 flg.
[2] Ein Beispiel derart habe ich oben p. 282 bemerkt.

Digitized by Google

fröhlich der Versenkung hingegeben; keine höhere Freude mag ihm werden."

Und ferner:

„Die weiten, herzerfreuenden Gefilde, von Kareri-Wäldern bekränzt, die lieblichen, da Elephanten ihre Stimme erheben, die Felsen machen mich fröhlich. Wo der Regen rauscht, die lieblichen Stätten, die Berge, wo Weise wandeln, wo Pfauenruf ertönt, die Felsen machen mich fröhlich. Dort ist gut sein für mich, den Freund der Versenkung, der dem Heil entgegen ringt. Dort ist gut sein für mich, den Mönch, der nach dem wahren Gut trachtet, der dem Heil entgegenringt."[1]

Am höchsten aber, mehr als Rechtschaffenheit und Versenkung, wird doch die Weisheit gepriesen, die Erkenntniss, welche das Nichtwissen zerstört und Erlösung schafft. Auf den Inhalt derselben brauchen wir nach dem früher Gesagten nicht mehr näher einzugehen.

Ein paar Worte seien mir noch gestattet über die buddhistische Kirche oder Gemeinde, die in den folgenden Jahrhunderten in Indien eine bedeutsame Rolle spielen sollte.

Wer als Mönch oder Laie neu hinzutreten wollte zur buddhistischen Gemeinschaft, musste die Worte sprechen:

Ich nehme meine Zuflucht beim Buddha.
Ich nehme meine Zuflucht bei der Lehre.
Ich nehme meine Zuflucht bei der Gemeinde.

Diese Dreiheit — Buddha, die Lehre und die Gemeinde — constituirt fortab den Buddhismus.

Derjenige, welcher in den engeren Verband, den Mönchsorden eintreten wollte, musste zuerst eine niedere oder vorbereitende Weihe durchmachen, das Hinausgehen[2] genannt. Man schied damit aus dem früheren Stande, dem Laienleben oder einem anderen Orden aus. Dem folgte, wenn der Neueintretende noch nicht zwanzig Jahre alt war[3] oder vorher einem anderen Orden angehört hatte, eine Probezeit, ein Noviziat. Dann endlich fand die höhere Weihe oder Ordination statt, das Hingelangen, das Erreichen[4] genannt, durch

---

[1] Aus der Theragâthâ (Lied der Alten), nach Oldenberg, a. a. O. p. 322. 376.

[2] Pravrajyâ, im Pâli Pabbajjâ genannt; s. Oldenberg a. a. O. p. 354.

[3] Vor dem zwanzigsten Jahre, von der Empfängniss gerechnet, durfte Niemand vollberechtigtes Gemeindeglied werden.

[4] Upasampadâ.

Digitized by Google

welche man vollberechtigtes Gemeindeglied wird. Dem neu Aufgenommenen werden die vier grossen Verbote mitgetheilt:

Ein ordinirter Mönch darf nicht geschlechtlichen Verkehr pflegen, auch nicht mit einem Thier.

Ein ordinirter Mönch darf nicht nehmen, was ihm nicht gegeben ist, was man Diebstahl nennt, auch nicht einen Grashalm.

Ein ordinirter Mönch darf nicht wissentlich ein Wesen des Lebens berauben, auch nicht einen Wurm oder eine Ameise.

Ein ordinirter Mönch darf sich keiner übermenschlichen Vollkommenheit berühmen.

Wer dawider handelt, der ist kein Mönch mehr, kein Jünger des Çâkya-Sohnes.[1]

Der Mönch heisst Bhikshu oder „Bettler“ und hat gewissermassen schon durch seinen Eintritt in die Gemeinde das Gelübde der Armuth abgelegt. Weltliches Wohlsein und Ueppigkeit ist ihm verboten. Nahrung,[2] Kleidung und Wohnung der Mönche sind geregelt und in sehr bescheidene Grenzen eingeschränkt. Die Mönche sind für ihren Unterhalt auf die Wohlthätigkeit der Laien angewiesen, die ihnen den Almosentopf füllen und die gelben Gewänder reichen.

Man unterschied vier Grade der Heiligkeit. Der erste war der des Srotaâpanna, d. i. Einer, der den Strom erreicht, in die Strömung eingegangen ist; ein Solcher hat nur noch sieben Geburten durchzumachen und kann nicht mehr als Thier, oder böser Geist wiedergeboren werden. Dann folgt der Sakṛidâgâmin, d. i. Einer, der nur einmal noch auf Erden wiedergeboren wird. Dann der Anâgâmin, der nicht mehr als Mensch, nur noch in höheren Regionen wiedergeboren werden kann. Der Höchste endlich ist der Arhant, der Heilige, welcher nach dem Tode ins Nirvâṇa eingeht.[3]

---

[1] Näheres s. bei Oldenberg, a. a. O. p. 358—360.

[2] Man sollte nach dem auch für Laien geltenden Verbot, kein lebendes Wesen zu tödten, wohl voraussetzen, dass die Nahrung der Buddhisten, insbesondere der Mönche, eine rein vegetarische war, den Genuss von Fleisch absolut ausschloss. Das ist nun aber nicht der Fall gewesen. Die Praxis war der Theorie gegenüber inconsequent. Ausdrücklich wird erzählt, dass Buddha selbst einen Antrag Devadatta's, demgemäss animalische Nahrung den Mönchen ganz verboten sein sollte, entschieden zurückweist. Ja, die Legende berichtet ganz naiv, dass die letzte Nahrung, welche Buddha vor seinem Tode zu sich genommen, ein Gericht Schweinefleisch gewesen sei. Vgl. Näheres bei Kern, Buddhismus, Bd. II, p. 73—87. Oldenberg, a. a. O. p. 204.

[3] Diese vier Stufen vergleicht Kern mit den vier Stufen des brahmanischen Yogin; Buddhismus Bd. I, p. 487. 492 flg.

Digitized by Google

Der Cultus in der altbuddhistischen Gemeinde, oder richtiger das, was in dieser Gemeinde die Stelle des Cultus vertrat,[1] bestand hauptsächlich in der zweimal im Monat (an den sogenannten Fasttagen) stattfindenden Beichtfeier, einer schönen und ansprechenden Institution, wo in feierlicher Versammlung der Mönche die Beichtformel[2] vorgetragen und die Sünden bekannt wurden. Einmal im Jahre wurde die Feier der sogenannten Einladung[3] begangen, wo die Brüder sich versammeln und ein Jeder alle anderen bittet, falls er in dieser Zeit irgend etwas Schlimmes oder Verdächtiges begangen habe, es zu nennen, damit er es sühnen könne. Später hat bekanntlich der buddhistische Cultus durch den Bilderdienst und die sehr ausgedehnte Reliquienverehrung sich in seinem Charakter wesentlich verändert und ist dem Cultus in anderen Religionen ähnlich geworden.[4]

Ein einheitliches Kirchenregiment fehlte den Buddhisten. Die einzelnen Gemeinden, die einzelnen Brüder waren der Hauptsache nach gleichberechtigt. Das hat, wie natürlich, zu manchen Misslichkeiten geführt, unter Anderem auch zur Bildung zahlreicher Sekten. Dieser Umstand war es auch, der in erster Linie die Berufung von Concilien nothwendig machte, behufs der Einigung in strittigen Fragen. Das erste dieser Concilien, die in der Geschichte der buddhistischen Kirche von grosser Wichtigkeit sind, fand der Tradition zufolge wenige Monate nach Buddha's Tode zu Râjagṛiha statt, um die Reden und Verordnungen Buddha's zu einem allgemeingiltigen Canon zusammen zu stellen. Das zweite hundert Jahre später, zu Vâiçâlî.[5]

Die Tradition berichtet, dass auf dem ersten Concil Ânanda, der Lieblingsjünger des Buddha, von dem der Erhabene selbst gesagt haben soll, dass er „das Meiste gehört und das Gehörte am besten behalten habe", die Aussprüche des Meisters zusammenstellen musste, welche er sämmtlich auswendig kannte. Mit der Aufzeichnung der Disciplin-Vorschriften wurde Upâli beauftragt, den Buddha selbst für den besten Kenner der

---

[1] Von einem eigentlichen Cultus konnte doch nicht die Rede sein, da kein Gott zu verehren war, und Buddha ins Nirvâṇa eingegangen war.

[2] Prâtimoksha, im Pâli Pâtimokkha; s. Oldenberg, a. a. O. p. 379.

[3] Pravâraṇâ, im Pâli Pavâraṇâ; s. Oldenberg, a. a. O. p. 383.

[4] Nicht nur Reliquien Buddha's, sondern auch seiner Jünger, bestimmter Heiliger u. dgl. wurden verehrt. — Näheres s. bei Koeppen, a. a. O. Bd. I, p. 493—585.

[5] Im Pâli Vesâlî.

Digitized by Google

Disciplin erklärt haben soll; mit der Zusammenstellung der philosophischen Lehren endlich Kâçyapa, gewöhnlich der grosse Kâçyapa[1] genannt.

Der nach der Tradition so zu Stande gekommene[2] buddhistische Canon trägt den Namen Tripiṭaka,[3] d. h. der „Dreikorb“, weil er nämlich in drei Theile zerfällt: Sûtra, Vinaya und Abhidharma. Die Sûtra, welche wohl den ältesten Theil dieses Canon ausmachen, enthalten Sprüche und Lehrreden Buddha's, Unterhaltungen mit seinen Jüngern u. dgl. m. Der Vinaya behandelt die Disciplin und den Quasi-Cultus. Der Abhidharma endlich ist dogmatisch-philosophischen Inhalts, enthält die Metaphysik der Buddhisten. Die nördlichen Buddhisten besitzen diesen Canon in sanskritischer Sprache, die südlichen im Pâli-Dialekt.

Ausser diesem ersten und wichtigsten Werke will ich von der specifisch buddhistischen Literatur nur noch das Dhammapada und die Jâtaka's hervorheben.

Das Dhammapada ist eine Sammlung von Sprüchen im Pâli-Dialekt, die mit das Schönste, Tiefste und poetisch Worthvollste enthalten, was die buddhistische Literatur hervorgebracht hat.[4] Oldenberg nennt dasselbe den „getreuesten Spiegel des buddhistischen Denkens und Fühlens“ (a. a. O. p. 223).

Manche Gedanken dieses Werkes, dessen ich schon früher erwähnt habe, dürften wohl auch auf die brahmanische Literatur anregend gewirkt haben.[5]

Ein besonders charakteristischer Theil der buddhistischen Literatur sind die sogenannten Jâtaka's, Erzählungen von Buddha aus dessen eigenen früheren Geburten, deren sich der Erhabene deutlich zu erinnern behauptete, ähnlich wie auch Pythagoras sich dessen entsinnen wollte, dass er zur Zeit des trojanischen Krieges der Panthoide Euphorbos gewesen. Da der Buddha 550 Geburten durchgemacht haben soll, war Gelegenheit zu zahlreichen Geschichten derart geboten. Diese Jâtaka's sind sehr belehrend für die buddhistische Lebensweisheit und Moral. Sie haben aller Wahrscheinlichkeit nach

---

[1] Mahâkâçyapa.

[2] Es ist indessen wahrscheinlich, dass nicht der gesammte Canon auf dem ersten Concil zusammengestellt worden, sondern hauptsächlich nur die Aussprüche und Gebote Buddha's, die sogen. Sûtra's.

[3] Im Pâli Tipiṭaka.

[4] Ausgabe und Uebersetzungen des Dhammapada s. im Anhang.

[5] Wenigstens sind oft die Uebereinstimmungen so frappant, dass es schwer ist, nicht an Entlehnung zu denken. Vgl. oben p. 283.

Digitized by Google

bei der Entstehung der Fabel- und Parabelpoesie eine wichtige Rolle gespielt und manche derselben, wie z. B. die Geschichte von dem Königssohn Viçvantara,[1] der Alles, was er hatte, zuletzt sogar die eigenen Kinder hingiebt, erfreuten sich grosser Beliebtheit und Berühmtheit bei allen Buddhisten.[2]

Anhang zu Vorlesung XIX.

Die wichtigsten Quellen zum Studium des Buddhismus, seiner Geschichte und Literatur.

E. Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien, 1844 (2. Aufl. 1876).
E. Burnouf, Le Lotus de la Bonne Loi, trad. du sanscrit, accompagné de vingt et un mémoires relatifs au bouddhisme, 1852.
R. Spence Hardy, Eastern monachism, an account of the origin, laws, cet. of the order of mendicants founded by Gotama Buddha, 1853 (2. Aufl. 1868).
R. Spence Hardy, A Manual of Buddhism in its modern development, 1853 (2. Aufl. 1860).
C. F. Koeppen, Die Religion des Buddha, 2 Bde. 1857. 1859.
W. Wassiljew, Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur (aus dem Russischen). 1860.
J. Barthélemy Saint-Hilaire, Le Bouddha et sa religion, 1862 (2. Aufl.).
Rhys Davids, Buddhism, being a sketch of the life and teachings of Gautama, the Buddha (1877).
H. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin 1881.
H. Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien (aus dem Holländ. ins Deutsche übersetzt von H. Jacobi), Bd. I, 1882; Bd. II, 1. Th. 1883.
The Lalitavistara or Memoirs of the early life of Çakya Sinha, ed. by Râjendralâla Mitra, Calcutta 1853—1877 (Bibl. Ind.).
Ph. E. Foucaux, Rgya-Tcher-Rol-Pa, ou développement des jeux, histoire du Bouddha Sakya-Mouni, publ. et trad. du Tibétain 1847 bis 1860 (die tibetanische Version des Lalitavistara).
A. Schiefner, Eine tibetische Lebensbeschreibung Çakyamuni's, 1849.
R. C. Childers, The Mahâparinibbâna Sutta, pâli text and commentary, Journ. Roy. As. Soc. VII. VIII (new. ser.) (Bericht über die letzten Tage und den Tod Buddha's). Besonders abgedruckt, London 1878.
S. Beal, The romantic legend of Sâkya-Buddha, from the chinese, 1875.
E. Senart, Essai sur la légende du Buddha, Paris 1875.

---

[1] Im Pâli Vêssantara. Man findet die Geschichte bei Kern, Buddhismus, Bd. I. p. 388—406. Vgl. auch Koeppen, a. a. O. Bd. I, p. 324—326. Oldenberg, a. a. O. p. 308. 309.

[2] Ueber den Charakter der Jâtaka's vgl. auch Kern, Buddhismus, Bd. I p. 332 flg. Ein Beispiel ebenda p. 329. Ein anderes bei Oldenberg, a. a. O. p. 310. Vgl. ferner Koeppen, a. a. O. p. 318 flg.

Digitized by Google

A. **Schiefner**, Târanâtha's Geschichte des Buddhismus in Indien, aus dem Tibetischen übersetzt, St. Petersburg 1869.
The **Vinaya Pitakam**, one of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pâli Language, ed. by H. **Oldenberg**: vol. I The Mahâvagga, London 1879. Vol. II The Cullavagga 1880.
Dhammapada, ed. V. **Fausböll**, Havniae 1855.
Dhammapada, ins Deutsche übersetzt von A. **Weber**, Ztschr. d. D. M. G. Bd. XIV p. 29 flg. (cf. auch Ind. Streifen I. p. 112 flg.).
Dhammapada, ins Englische übersetzt von **Max Müller**, Einleitung zu „Buddhaghosha's Parables, transl. by T. Rogers", London 1870; desgl. Sacred books of the East, Vol. X (nach dieser englischen Uebersetzung metrisch ins Deutsche übertragen von Th. Schultze, Leipzig 1885; Schultze nennt sich am Schluss des Vorworts, nicht aber auf dem Titel als Uebersetzer); ins Englische auch von S. **Beal**, Scriptural texts from the buddhist canon commonly known as the Dhammapada, 1878 (aus dem Chinesischen übersetzt); ins Französische von F. Hû 1878.
V. **Fausböll**, The **Jâtaka** together with its commentary, being tales of the anterior births of Gotama Buddha, vol. I, 1877; vol. II, 1879. (Die Uebersetzung dazu sollte R. C. **Childers** liefern; nach dessen Tode übernahm die angefangene Arbeit **Rhys Davids**.) Der erste Band der Translation ist erschienen London 1880.
— —, five Jâtakas, 1861.
— —, Dasarathajâtakam 1871.
— —, ten Jâtakas 1872.
The **Dîpavaṃsa**, an Ancient Buddhist Historical Record, ed. and translat. by H. **Oldenberg**, London 1879.
V. **Trenckner**, The Milindapañho ed., London 1880.
H. **Oldenberg** and R. **Pischel**, The Thera- and Therî-Gâthâ, ed., 1883.
L. **Feer**, Textes tirés du Kandjour 1869 flg.
R. **Childers**, Khuddakapâṭha 1869.
Coomara Svâmy, Suttanipâta 1874.
J. F. **Dickson**, The Pâtimokkha, being the buddhist office of the confession of priests, pâli text and translation, Journ. Roy. As. Soc. VIII (new ser.).
Text des Prâtimokshasûtra nebst russischer Uebersetzung herausgegeben von J. **Minayeff**, 1869.
Mahâvamso, ed. by G. **Turnour**, Colombo 1837.
E. **Burnouf** et Chr. **Lassen**, Essai sur le Pâli. Paris 1826.
R. C. **Childers**, A Dictionary of the Pali language, 1875 (sehr wichtig, auch in sachlicher Hinsicht).
J. **Minayeff**, grammaire palie 1874.
E. **Kuhn**, Beiträge zur Pâli-Grammatik, 1875.
James de Alwis, Introduction to Kaccâyana's Grammar, 1863.
E. **Senart**, Grammaire Pâlie de Kaccâyana 1871.
Stan. **Julien**, Voyages des pélerins bouddhistes, vol. I Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde, trad. du chinois 1853; voll. II. III Mémoires sur les contrées occidentales par Hiouen-Thsang, trad. du chinois, 1857—1859.
S. **Beal**, The travels of the Buddhist pilgrim Fah-Hian, translat. with notes and prolegomena, 1869.
S. **Beal**, Si-yu-ki, London 1884 (Uebersetzung des Hiuen-Thsang aus dem Chinesischen ins Englische).

Digitized by Google

Zwanzigste Vorlesung.

Chronologische Rückschau auf die älteren Perioden der indischen Literaturgeschichte. Geschichte Indiens von Buddha's Zeit bis auf Açoka. Bimbisâra, Ajâtaçatru, Kâlâçoka, Nanda, Dhanananda. Ausbreitung der arischen Herrschaft in Indien. Bedrohung des Landes von Westen her (Kyros, Darius Hystaspis, Xerxes). Alexander's des Grossen Einfall und Kampf mit Poros, sein Sieg und Wegzug. Die Satrapen. Poros' Ermordung. Candragupta, der Begründer der Maurya-Dynastie. Açoka, der grosse Förderer und Beschützer des Buddhismus.

Mit dem Buddhismus betreten wir zum ersten Mal einigermassen festen historischen Boden und gewinnen einen Anhaltspunkt, von dem aus wir auch die vorangegangenen Literaturepochen wenigstens annähernd zeitlich zu fixiren im Stande sind.

Buddha gehört dem sechsten Jahrhundert vor Chr. an, er war nach der wahrscheinlichsten Rechnung i. J. 560 vor Chr. geboren. Wenn wir nun erwägen, dass jene Periode der brahmanischen Speculation, die mit der Aufstellung des Atman-Brahman als höchster Potenz endigt, nicht bloss vorher beendet, sondern dass auch ein beträchtlicher Zeitraum inzwischen verflossen gewesen sein muss, in welchem aus dem philosophischen Absolutum „Brahman" der im Volke gekannte und in den Legenden der Buddhisten erscheinende männliche Gott Brahmâ sich entwickeln und einbürgern konnte, und in welchem andererseits die mit dem Atman-Brahman auftretende Seelenwandrungslehre sich Bahn brach und allgemein verbreiteter Glaube geworden, in welchem endlich auch das Mönchswesen und die Askese entstanden und sich zu einem nicht unbedeutenden Grade entwickelt, so werden wir für jene Periode der Upanishaden, Âraṇyaka's und jüngeren Brâhmaṇa's wohl mindestens bis in das achte Jahrhundert vor Chr. geführt. Dieser Periode war aber die Zeit vorausgegangen, in welcher das Opferwesen emporwuchs und bis zur äussersten Complicirtheit ausgebildet

Digitized by Google

wurde, die Zeit, in welcher die grosse Masse der Brâhmaṇa's bis hinauf zu den prosaischen Theilen der Yajurveden entstanden. Wir greifen schwerlich zu hoch, wenn wir für diese Zeit mindestens zwei Jahrhunderte beanspruchen, das wäre das neunte und zehnte Jahrhundert vor Chr. In den unmittelbar vorausgehenden Jahrhunderten haben sich vermuthlich die Inder in ihren neuen Wohnsitzen im Gangeslande festgesetzt und der Hauptsache nach die socialen und religiösen Zustände geschaffen oder doch angebahnt, deren Resultat die Brâhmaṇa-Periode wiederspiegelt; in diesen, dem elften und zwölften Jahrhundert vor Chr. dürften wohl auch die Hymnen des Ṛigveda noch vervollständigt und vielleicht auch schon gesammelt und theilweise zusammengestellt, sowie die Saṃhitâ-Theile der anderen Veden der Hauptsache nach geschaffen worden sein. Für die Periode des Rigveda, das Leben im Indusgebiet und Fünfstromlande, werden wir dann die voraufgehenden Jahrhunderte in Anspruch nehmen; wie viele? — das lässt sich auch annähernd kaum bestimmen.

Wir bekämen also:

1) Periode des Rigveda und des Lebens im Pendschab 1200 vor Chr. aufwärts bis vielleicht 2000 vor Chr.

2) Periode der Festsetzung im Gangeslande und Arbeit an den Samhitâ's 1200—1000 vor Chr.

3) Periode der prosaischen Yajus-Theile und der Brâhmaṇa's 1000—800 vor Chr.

4) Periode der jüngeren Brâhmaṇa's, Âraṇyaka's und Upanishaden 800—600 vor Chr.

5) Periode der Sûtra's 600—400 oder 300 vor Chr.

Selbstverständlich sind dies nur annähernde Bestimmungen die aber schwerlich zu hoch gegriffen sein dürften.

Max Müller hat früher[1] die Periode des Ṛigveda mit grösster Vorsicht, um nicht zu hoch zu greifen, zwischen 1200 bis 1000 vor Chr. angesetzt, empfand dies aber selbst später als zu niedrigen Ansatz und nahm 1500—1200 vor Chr. als Periode der vedischen Hymnendichtung an,[2] was mit unserer Berechnung sich ganz gut verträgt.

Haug[3] setzte jene Periode in die Zeit von 2400—1400 vor Chr., wobei die obere Zahl wohl ziemlich willkürlich gegriffen ist.

---

[1] History of Anc. Ssk. Lit. p. 572.
[2] Essays I[1], 11 = I[2], 13.
[3] Introduction zu Ait. Br. 1, 47 flg.

Digitized by Google

Whitney[1] nimmt als Entstehungszeit der vedischen Hymnen 2000—1500 vor Chr. an. Auch dieser Ansatz dürfte wohl noch nicht zu hoch gegriffen sein und ist vielleicht sogar der wahrscheinlichste. Trifft man doch wohl kaum das Richtige, wenn man jenen grossen Entwickelungsperioden der indischen Cultur immer nur das kleinstmögliche Zeitmaass zuweist. Aber freilich, — Vorsicht ist geboten. Unsere obige Berechnung ist wohl eher zu niedrig als zu hoch angesetzt.

Doch kehren wir von dieser rückschauenden Perspective zu dem neugewonnenen historischen Boden zurück und sehen wir, wie weit sich für uns von jetzt ab auch eine Geschichte Indiens aus dem lang andauernden Nebel der Vorzeit enthüllt, die uns als fester Hintergrund für unsere Literaturbetrachtung dienen kann.

Dasjenige Reich, welches in den auf Buddha folgenden Jahrhunderten zuerst hervortritt und sich zur mächtigsten Stellung in ganz Indien emporarbeitet, ist das Reich von Magadha, dessen König Bimbisâra wir als Zeitgenossen des Çâkya-Sohnes bereits kennen gelernt haben, der mit grossem Gefolge aus seiner Hauptstadt Râjagriha dem Erhabenen entgegenzog, seine Lehre annahm und eifrigst förderte, seinen Lusthain Venuvana den Mönchen als Aufenthaltsort einräumte u. s. w. Dieses Reich sollte auch weiterhin mit der Geschichte des aufstrebenden Buddhismus eng verbunden bleiben, und von der grossen Anzahl der buddhisch-mönchischen Aufenthaltsorte oder Vihâra's hat das Land zuletzt sogar seinen Namen Vihar oder Bihar erhalten, den es heute noch trägt. Bimbisâra soll der Dynastie der Çâiçunâga angehört haben, die dem aus der Sage berühmten Geschlechte des Pradyota auf dem Throne von Magadha folgte. Das Ende dieses Königs war ein trauriges. Sein Sohn Ajâtaçatru soll ihn vom Throne gestossen und ermordet, den Buddha aber feindselig verfolgt haben. Nachmals bekehrte sich indessen auch dieser Ajâtaçatru zur Lehre des Vollendeten, wurde einer seiner eifrigsten Verehrer und beanspruchte nach dem Tode des Meisters sogar dessen sterbliche Ueberreste, Asche und Knochen für sich. Da aber auch verschiedene andere Ansprüche sich geltend machten, wurden diese Ueberreste zuletzt

[1] Oriental and Ling. Studies 1, 21 u. a. a. O. — Vgl. auch Whitney-Leskien „Leben und Wachsthum der Sprache“ (1876) p. 197: „Als die Zeit, aus der die ältesten Lieder stammen, ist zu vermuthen das Jahr 2000 vor Chr., oder eine dem naheliegende Zeit.“ — S. auch Duncker, Gesch. des Alt. III, 4. Aufl. p. 60. — Kaegi, der Rigveda, p. 144. 145

Digitized by Google

in acht Theile zerlegt und vertheilt. Seinen Antheil an diesem köstlichen Kleinod legte König Ajâtaçatru in einem sogenannten Stûpa, einem kuppel- oder glockenförmigen Thurme, bei Râjagṛiha nieder. Diese Stûpa's (Topen), die Bewahrorte der buddhistischen Reliquien, haben seit der Zeit eine immer wachsende Bedeutung in Indien gewonnen. Ajâtaçatru war es auch, der am Eingang der Nyagrodha-Höhle bei Râjagṛiha eine besondere Halle erbauen liess, wo nach dem Berichte der Tradition bald nach Buddha's Tode das erste Concil tagte.

Von den nächsten Nachfolgern des Ajâtaçatru wird uns nur berichtet, dass jeder von ihnen seinen Vater umbrachte und so auf den Thron gelangte. Von Bedeutung ist uns erst wieder König Kâlâçoka, unter dessen Regierung das zweite buddhistische Concil zu Vâicâlî stattfand, der also um 380 vor Chr. gelebt haben muss. Dieser Kâlâçoka hat sein Andenken auch noch durch die Gründung der Stadt Pâṭaliputra unsterblich gemacht. Diese Stadt, das Palibothra der Griechen, lag am Ganges, dort, wo der von Südwesten kommende Çoṇa-Fluss in denselben einmündet, ein beträchtliches Stück unterhalb Kâçi oder Benares, etwas oberhalb des heutigen Patna. Pâṭaliputra, dessen künftige Grösse schon Buddha einst geweissagt haben soll, erkor sich Kâlâçoka zur Residenz an Stelle des alten Râjagṛiha. Zu Megasthenes' Zeit, also bald nach Alexander dem Grossen, war Palibothra, wie dieser Grieche erzählt, bereits die grösste und berühmteste Stadt von Indien, mit herrlichem Königspalast und grosser Einwohnerzahl.

Die Dynastie der Çâiçunâga, der auch Kâlâçoka noch angehörte, wurde nach buddhistischer Ueberlieferung durch einen Räuber namens Nanda gestürzt, der den Sohn des Kâlâçoka entthronte. Die hervorragende Stellung, zu der das Reich Magadha unter Ajâtaçatru und Kâlâçoka gelangt war, wurde auch von der Dynastie der Nanda behauptet und wohl noch erhöht. Diese Dynastie war übrigens wahrscheinlich dem brahmanischen Wesen zugethan, sollte aber den Thron von Magadha nicht lange inne haben. Der letzte echte Nanda wurde der einheimischen Tradition zufolge von einem Buhlen seines Weibes, einem Barbier namens Indradatta gestürzt. Dessen Sohn, Dhanananda mit Namen, regierte bis zum Jahre 315 vor Chr. und sass auf dem Throne von Magadha, als Alexander von Macedonien die Grenzen Indiens mit seinem Heere überschritt und die Freiheit des Landes bedrohte. Die klassischen Schriftsteller berichten, dass der damals im Osten Indiens herrschende mächtige König der Prasier, den sie übrigens Xandrames oder

Agrames nennen, aus niedrigem Geschlechte stammte, dass er der Sohn eines Barbiers gewesen, der durch seine Schönheit das Herz der Königin gewonnen, welche aus diesem Grunde ihren Gatten mordete und den Geliebten zum König machte. Man sieht, dass dieser Bericht der klassischen Schriftsteller ganz mit dem der einheimischen Tradition übereinstimmt. Die Prasier, wie die Griechen jenes mächtige Volk des Ostens nannten, sind nichts weiter als die Prâcya, d. h. die Oestlichen. Der Name Xandrames scheint mir das sanskritische Candramâs „der Mond" zu sein, wahrscheinlich ein ehrendes Beiwort des Dhanananda.

Die Macht dieses Königs der „Prasier" wurde dem Alexander als eine ausserordentlich grosse geschildert, und es scheint, dass diese Schilderungen nicht wenig dazu beigetragen haben, dass der sieggewohnte Eroberer trotz der Unterwerfung des westlichen Königs Poros darauf verzichtete, weiter nach Osten vorzudringen, und Indien wieder verliess, ohne das Gangesland betreten zu haben. Wir dürfen aus jenen Schilderungen wie auch aus den bald darauf folgenden Ereignissen mit Sicherheit schliessen, dass das Reich von Magadha zu jener Zeit eine dominirende Stellung im Gangeslande einnahm und dass es somit wohl seit Bimbisâra's Zeiten stetig an Macht und Ansehen gewachsen war. Auch hatte sich in diesen Jahrhunderten die arische Cultur immer weiter über das indische Land ausgebreitet. Bis in den Süden des Dekhan war die Kastenordnung und das brahmanische Staatswesen getragen worden, und die ursprünglichen Einwohner der Gebiete tamulischer Sprache, die sich nicht fügen wollten, die Paria's, wurden unterdrückt und verstossen und geriethen im Laufe der Zeit in eine noch elendere Lage als die Cândâla's[1] im Gangeslande. Auch Ceylon wurde in diesen Jahrhunderten von Ariern besetzt. Die Völker der Kalinga, Telinga und Tamila auf der Ostseite Indiens wurden von den Ariern unterworfen und in arische Lebens- und Staatsformen gezwungen, wie auf der Westseite die Karnâta, die Tuluva und die Malabaren. Doch gab es auch einzelne schwerzugängliche Gebiete, die der arischen Cultur das Vordringen fast unmöglich machten, wo sich darum die alten Völker in ihren ursprünglichen Zuständen erhielten; so die

[1] Die nach der brahmanischen Theorie verworfensten und niedrigsten aller Menschen, tief unter den Çûdra stehend; der Theorie nach Mischlinge von Çûdra-Vätern und Brahmanen-Müttern, welche Vermischung an sich eine schwere Sünde war.

Digitized by Google

Gonda's im Vindhya-Gebirge, die Toda's in den blauen Bergen[1] u. a. m.

Zu derselben Zeit aber, wo die arischen Inder in solcher Weise ihre Herrschaft erweiterten, begannen von Westen her stammverwandte Völker sie in ihrem Besitze zu gefährden. Soll schon Kyros sich den ganz im Nordwesten lebenden indischen Stamm der Gandhâra unterworfen, soll schon er den Assakenern oder Assakanern, d. h. den indischen Açvaka, Tribut auferlegt haben,[2] so steht es von Darius Hystaspis durch die Inschriften von Behistan und Persepolis fest, dass er Harauvatis, Idhus, Gandara zu seinem Reiche zählt, wo also zu den Gandara auch noch die Anwohner des Indus hinzugekommen sind. Er rühmt sich, Gandarer und Inder zu beherrschen. Auch Herodot berichtet, dass Darius sich „die nördlichen Inder", wie er sagt, unterworfen habe, und auf Darius' Befehl soll der Grieche Skylax i. J. 509 vor Chr. eine Reise durch indisches Gebiet unternommen und den Indus befahren haben.[3]

In dem gewaltigen Heere, das Xerxes gegen die Hellenen führte, werden auch die Abtheilungen der Gandarer und Inder namhaft gemacht, deren Kleidung und Ausrüstung uns Herodot beschreibt. Die Satrapie der Inder soll nach demselben Schriftsteller sogar den höchsten Steuersatz im ganzen persischen Reiche gezahlt haben.[4] Sie brachten das Gold dazu aus einer nach Osten gelegenen grossen Wüste, wo, wie der fabelhafte Bericht lautet, Ameisen, grösser als Füchse, aber kleiner als Hunde, den Goldsand aufgruben.

Der gewaltige Eroberer, dem das Perserreich als Beute zufiel, führte sein Heer auch bis in diese östlichsten Theile persischer Herrschaft und griff mit seinen kühnen Plänen noch weit darüber hinaus. Sein Einfall zuerst bedrohte Indien mit ernstlicher Gefahr, denn wenig hatten sich bisher die brahmanischen Bewohner des Gangeslandes darum gekümmert, dass ein Theil ihrer weitab wohnenden Stammesgenossen im Indusgebiet, von denen sie sich durch eine jahrhundertelange Culturentwickelung geschieden fühlten und die sie gar nicht voll zu sich rechneten, den persischen Herrschern Tribut entrichtete. Jetzt aber wurde es Ernst mit der von Westen herannahenden Gefahr.

---

[1] Nilagiri, Nilgherry.
[2] Vgl. Duncker, Gesch. des Alterth. Bd. III (4. Aufl.) p. 14.
[3] S. Lassen, Indische Alterthumskunde II (2. Aufl.) p. 634.
[4] Vgl. Duncker, Gesch. des Alt. III (4. Aufl.) p. 295.

Digitized by Google

Im Jahre 327 vor Chr., zur Frühlingszeit, überschritt Alexander der Grosse den Hindukusch mit einem Heere von 120,000 Fussgängern und 15,000 Reitern.[1] Nach einer Belagerung von dreissig Tagen nahm er die Stadt Pushkalavatî, von den Griechen Peukelaotis genannt, am Einfluss des Kabul in den Indus, ein. Bevor er aber weiter nach Osten vordrang, mussten zuerst die Völkerschaften der Açvaka, nördlich vom Kabulflusse, und der Gandhâra, südlich von demselben, bezwungen werden. Insbesondere die Açvaka, von den klassischen Schriftstellern Assakaner, Aspasier und Hippasier genannt, bereiteten dem stolzen Eroberer grosse Schwierigkeiten. Nach vielen Kämpfen, Belagerungen und Verhandlungen durfte endlich der Krieg gegen dieses Volk als beendigt angesehen werden; darüber aber war das Jahr 327 hingegangen, und Alexander musste sein Heer im Gebiete der Açvaka überwintern lassen.

Zu Anfang des Jahres 326 überschritt er den Indus und näherte sich dem Reiche von Takshaçilâ, welche Stadt zwischen Indus und Vitastâ gelegen ist; die Griechen nennen es das Reich des Taxiles. Der Fürst dieses Reiches, seit Alters verfeindet mit dem benachbarten Herrscher aus dem Stamme der Pâurava oder Pâura, den die Griechen Poros nennen, ergriff die Gelegenheit, den mächtigen Ankömmling seinen Interessen zu gewinnen, und sandte dem Alexander Boten entgegen mit dem Anerbieten, sich ihm zu unterwerfen und mit ihm zu verbünden. Dieser Antrag wurde angenommen, und die Griechen rückten in Takshaçilâ ein.[2] Hierher kam auch der Bruder des Königs von Kaschmir um Alexander die Unterwerfung dieses Fürsten anzukündigen, desgleichen eine Reihe kleinerer Fürsten, die persönlich dem Macedonier ihre Verehrung bezeugten.

Um so entschiedeneren Widerstand sollte Alexander dafür von dem Fürsten des Reiches erfahren, das sich zwischen der Vitastâ und Asiknî, von den Griechen Hydaspes und Akesines genannt, ausdehnte. Es war das Reich der Pâurava oder Pâura, welches das Mahâbhârata als in der Nähe von Kaschmir liegend erwähnt, dessen Fürsten die Griechen, offenbar nach seinem Geschlechtsnamen, Poros nennen.

---

[1] S. Duncker, a. a. O. p. 301.

[2] Hier sahen die Griechen zum ersten Mal einige von den „weisen Männern" der Inder, den brahmanischen Asketen, und waren erstaunt über deren seltsame Askese und ihre merkwürdigen Lehren. Wir ersehen aus ihren Berichten, dass die brahmanische Cultur übereinstimmend mit den buddhistischen Angaben, damals schon bis in den äussersten Westen Indiens vorgedrungen war.

Digitized by Google

Dieser tapfere König führte Alexander ein bedeutendes Heer (50,000 Fussgänger, 4000 Reiter, 200 Elephanten und 400 Streitwagen) entgegen,[1] dem aber Alexander's Heer doch etwa um das doppelte überlegen war, abgesehen davon, dass auch der Fürst von Takshaçilâ, der Feind des Poros, ihn mit seinen Truppen unterstützte.

An den Ufern des Grenzflusses Hydaspes, der vedischen Vitastâ, lagerten die beiden Heere einander gegenüber. Obgleich der Strom gefährlich angeschwollen war, entschloss sich Alexander doch zum Uebergang, als er erfuhr, dass der König von Kaschmir, trotz seiner angeblichen Unterwerfung, mit einem ungefähr gleichstarken Heere dem Poros zu Hülfe ziehe und nicht mehr weit entfernt sei. Er theilte sein Heer und bewerkstelligte an einer geschickt gewählten Stelle den Uebergang. Poros musste einen Theil seines Heeres den Truppen des Krateros gegenüber zurücklassen und eilte mit der Hauptmacht dem Alexander entgegen. Die jetzt gelieferte Schlacht gehört zu den berühmtesten in der alten Geschichte. Macedonische und indische Kriegskunst massen sich hier, und wohl nur die überlegene Macht und das seltene Genie Alexander's gaben diesem nach schwerem Kampfe den Sieg. In langer Linie standen die Elephanten des Poros als ein mächtiges Bollwerk im Vordertreffen; sie schlugen die Reiterei der Macedonier in die Flucht, richteten Verwüstungen in der todesmuthig kämpfenden Phalanx an. Nachdem Alexander wiederholt die Angriffe der indischen Reiter wie auch das Fussvolk zurückgeschlagen hatte, die sich beide hinter die Elephanten zurückziehen mussten, wurde auch dies furchtbare Bollwerk zuletzt bezwungen. Die Macedonier wichen dem Anlauf der Elephanten aus, verwundeten die umkehrenden mit Speeren oder schlichen ihnen nach und hieben ihnen mit Beilen die Fersen durch. Poros selbst, der als Heerführer wie als Kämpfer gewaltige Thaten verrichtete, wurde an der Schulter verwundet, nachdem schon vorher sein Sohn gefallen war. Dennoch gehörte der heldenmüthige König zu den Letzten, die da wichen. Der Fürst von Takshaçilâ sprengte an ihn heran und forderte ihn auf sich zu ergeben, wäre aber fast vom Speere des Poros, der rasch seinen Elephanten gegen den alten Feind umkehrte, durchbohrt worden. Alexander bewunderte den indischen König und sandte ihm einen alten Freund aus früherer Zeit zur Unterhandlung zu. Poros, von Durst übermässig gequält, stieg

---

[1] Vgl. Lassen, Ind. Alterthumskunde, II² p. 155.

Digitized by Google

von seinem Elephanten herab und liess sich vor Alexander führen. Als dieser, seine hohe Gestalt und Würde bewundernd, ihn fragte, wie er behandelt zu werden wünsche, antwortete Poros: Königlich! — Das thue ich schon um meinetwillen, soll Alexander erwidert haben, aber sage, was du wünschest. — In diesem Worte ist Alles enthalten! — war die Antwort des indischen Königs.

Alexander beliess den Poros nicht bloss in seiner Herrschaft, sondern er vergrösserte dieselbe sogar noch um ein Bedeutendes. Der König von Kaschmir wagte es jetzt nicht mehr, mit Alexander zu streiten, und unterwarf sich ihm. Alexander rastete dreissig Tage im Lande des Poros und gründete zwei Städte am Hydaspes. Die eine, an der Stelle, wo er den Fluss überschritt, nannte er Bukephala, zum Andenken an sein in der Schlacht gefallenes Ross; die zweite Nikaea, an der Stelle, wo der Sieg erfochten wurde. Dann zog er weiter nach Osten, besiegte die Kathaier, Kekaya, Kshûdraka, Malava u. A. und drang bis zur Vipâç und Çutudrî (Hyphasis und Zadadres) vor. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass Alexander die Absicht hatte, noch weiter nach Osten vorzudringen und auch das Gangesland sich zu unterwerfen. Aber seine gewaltigen Pläne scheiterten an dem hartnäckigen Widerstand seiner Macedonier, die sich weiter zu ziehen weigerten. Die furchtbaren Strapazen der letzten Zeit hatten das stolze Heer saumselig gemacht; insbesondere hatte ihnen die indische Regenzeit grosse Mühsale bereitet. Dazu kam die hervorragende Tapferkeit der indischen Völker und Fürsten, die sie besonders im Kampfe gegen Poros, aber auch sonst, kennen gelernt hatten. Endlich die Berichte von der gewaltigen Macht des im Osten herrschenden Königs der Prasier und Gangariden, der, wie es hiess, über ein Heer von 200,000 Fusssoldaten, 20,000 Reitern, 2000 Kriegswagen und 4000 Kriegselephanten gebiete.[1] Alexander, der mit einem unzufriedenen Heere wohl auch schwerlich das grosse Unternehmen zu einem glücklichen Ende geführt hätte, sah sich genöthigt, umzukehren, ohne das Pendschab überschritten zu haben. Er gründete noch an der Asiknî eine Stadt Alexandria und eine gleichen Namens am unteren Laufe des Indus, setzte den Philippos zum Satrapen des Fünfstromlandes ein, den Peithon zum Satrapen des unteren Indusgebietes, befuhr noch die Mündungen des Indus und zog dann durch Gedrosien nach Persien zurück.

---

[1] S. Lassen, Ind. Alterthumskunde, II² p. 210.

Digitized by Google

Philippos wurde bald nachher von meuterischen Söldnern erschlagen; an seine Stelle setzte Alexander den Eudemos. Nach Alexander's Tode bestimmte der Reichsverweser Perdikkas, dass die Verhältnisse in Indien so bleiben sollten, wie der grosse König sie geordnet. Des Poros Gebiet ward später noch vergrössert; aber schändlicherweise liess jener Eudemos den tapfern und mächtigen Inder meuchlings ermorden. Dieser elende Mord ihres erlauchten und ehrwürdigen alten Königs erbitterte die Inder auf das Aeusserste. Die Folge davon war ein Aufstand, in welchem sie das griechische Joch abschüttelten. Dieser Aufstand bildet einen Wendepunkt in der indischen Geschichte, und als Hauptleiter desselben erscheint ein kühner junger Abenteurer, der die Gelegenheit benutzte, sich selbst ein mächtiges Reich zu gründen, das mächtigste, welches auf indischem Boden bisher bestanden. Dieser Mann hiess Candragupta, von den Griechen Sandrakottos genannt.[1] Er war, wie die Griechen berichten, von niederer Herkunft und es ist wenig Gewicht darauf zu legen, wenn die Buddhisten sich bemühen, sein Geschlecht — es ist das der Mâurya — an die Çâkya von Kapilavastu anzuknüpfen; es lag ihnen offenbar daran, seinem Enkel Açoka, dem grössten buddhistischen Herrscher, zu so erlauchtem Ursprung zu verhelfen. Candragupta muss in früheren Jahren im Dienste des Magadhakönigs Dhanananda gestanden, dort aus irgend einem Grunde in Ungnade gefallen und flüchtig geworden sein. Er soll als junger Mann den Alexander selbst gesehen haben, musste also damals (326) im Induslande gewesen sein. Im Jahre 321 finden wir Poros noch als regierenden Fürsten erwähnt; einige Jahre darauf muss er ermordet worden sein; der Aufstand der Inder brach aus, die griechischen Satrapen Eudemos und Peithon mussten weichen, und im Jahre 317 war Candragupta Herr des Induslandes. Von dort aus wendet er sich nun gegen des Ostreich, vor dessen König Dhanananda er einst hatte fliehen müssen. Er wusste von diesem, dass er beim Volke wegen seiner Schlechtigkeit und niedrigen Herkunft missachtet war. Er entthront und tödtet ihn, erobert Pâṭaliputra und ist im Jahre 315 Herr von Magadha und damit auch vom ganzen Gangeslande. Er nimmt seinen Sitz in Pâṭaliputra; die Herrschaft der Nanda hat ihr Ende erreicht, und es folgt die Dynastie der Mâurya des Geschlechts des Candragupta.

---

[1] Athenäus schreibt *Σανδρόκυπτος*, was der indischen Namensform noch näher kommt. Vgl. Schlegel, Ind. Bibl., I p. 246. II p. 168. 175.

Candragupta hatte ein grösseres Reich gegründet, als irgend ein indischer König vor ihm. Das ganze Gangesland bis zur Mündung dieses Stromes und das Gebiet des Indus, Alles, was zwischen Himâlaya und Vindhya liegt, gehorchte seinem Scepter; selbst die Halbinsel Gujerat im Südwesten fügte er seiner Herrschaft noch hinzu. Wir werden uns daher nicht wundern, von klassischen Schriftstellern zu hören, dass Sandrakottos Herr über ganz Indien war.[1]

Ueber die Ordnung, die guten Einrichtungen und den blühenden Zustand dieses gewaltigen Reiches sind uns von den Griechen manche Schilderungen aufbewahrt. Die Heeresmacht des Candragupta wird als eine sehr grosse angegeben; er soll 600,000 Fusssoldaten, 30,000 Reiter, 9000 Elephanten zur Verfügung gehabt haben.[2]

Der Grieche Seleukos, der auch einst unter Alexander im Induslande mitgekämpft, hatte sich inzwischen ein bedeutendes Reich im Euphratlande, Persien und Medien gegründet. Er machte den Versuch, auch das Indusland wieder zu erobern, muss aber bald die Unmöglichkeit eingesehen haben, gegen Candragupta's Macht zu kämpfen. Ueber den Verlauf dieses Angriffs erfahren wir nur wenig. Er war jedenfalls für Seleukos nicht glücklich, das sehen wir aus den Friedensbedingungen, in denen Seleukos gegen geringe Zahlung grössere Länderstrecken dem Candragupta abtrat. Appian berichtet, dass Seleukos den Indus überschritt, mit Candragupta kämpfte, und dass dem Kampfe dann ein Bündniss und Verschwägerung der beiden Herrscher folgte.[3] Seleukos sandte nachher den Megasthenes als Gesandten an den Hof von Pâṭaliputra, und diesem Griechen, der längere Zeit im Herzen Indiens gelebt, verdanken wir werthvolle, immer mehr als zuverlässig sich bewährende Schilderungen der Inder und indischen Verh nisse zu jener Zeit.

Candragupta regierte 24 Jahre lang und starb i. J. 291 vor Chr. Ihm folgte auf dem Thron von Pâṭaliputra sein Sohn Vindusâra,[4] dessen Regierung durch keine hervorragenden Ereignisse gekennzeichnet ist. Um so mehr lässt sich dies von seinem Sohn und Erben sagen, dem mächtigen und berühmten

---

[1] Vgl. Duncker, Gesch. d. Alterth. III[4], p. 339.
[2] Vgl. Lassen, Ind. Alterthumskunde, II[2], p. 222.
[3] S. Lassen, Ind. Alt. II[2], p. 218.
[4] Von den Griechen Amitrochâtes, d. h. Amitraghâta „Feindetödter", genannt.

Digitized by Google

König Açoka, der vom Jahre 259—222 vor Chr.[1] regierte, dem grossen Reiche noch manche weitere Gebiete hinzufügte und seine Regierung durch den Uebertritt zum Buddhismus und die mächtige Förderung und Verbreitung der Lehre des Allerherrlichst-Vollendeten denkwürdig gemacht hat. Unter seiner Regierung fand das dritte buddhistische Concil statt. Er ist der erste indische König, der uns historische Urkunden hinterlassen hat, — die berühmten Inschriften des Açoka auf Felsen und Säulen, die in weit von einander entfernten Gebieten Indiens von jenen Tagen und dem frommen König Açoka erzählen.

Der Anfang seiner Regierung war kein sehr würdiger. Er liess fast alle seine Brüder umbringen, regierte streng und grausam und betheiligte sich persönlich an der Hinrichtung der Personen, die ihn erzürnt hatten. Dabei speiste er wie sein Vater täglich 60,000 Brahmanen. Einst liess er den Buddhisten Samudra aus Çrâvasti in einen Kessel voll siedenden Fetts und Wassers werfen; aber dem Frommen geschah dadurch kein Leid, und es war unmöglich, das Feuer unter dem Kessel zu entzünden. Als der König dies Wunder sah, ward er von Reue erfasst, ging in sich, bat den frommen Mann, ihm seinen Frevel zu verzeihen, bekehrte sich zum buddhistischen Glauben und gelobte, die Erde mit Denkmalen zu Ehren des Vollendeten zu bedecken. Er hat dies Versprechen gehalten, wenn es auch eine sagenhafte Uebertreibung der Buddhisten sein mag, dass er 84,000 Stûpa's für die Reliquien, und ebensoviel Vihâra's oder Mönchswohnungen errichtet habe.

Sein eigener Sohn Mahendra trat in den Stand eines buddhistischen Bettlers, desgleichen seine Tochter.

Dieser Mahendra soll die Lehre des Buddha in Ceylon gepredigt und die Insel bekehrt haben. Açoka sandte den Almosentopf des Buddha und dessen rechtes Schulterbein nach Ceylon, und diese hochheiligen Reliquien wurden vom König der Insel in einem Stûpa niedergelegt. Auch ein Zweig des heiligen Feigenbaumes, unter welchem Buddha die Erkenntniss erlangte, wurde nach Ceylon gebracht und erwuchs dort zum stattlichen Baume. Bis heute sind die Bewohner Ceylon's die treuesten Bewahrer der buddhistischen Traditionen geblieben.

König Açoka soll täglich 60,000 Bhikshu gespeist und während der Regenzeit 300,000 Jünger des Buddha unterhalten

---

[1] Lassen gab 263—226 als Regierungszeit Açoka's an; vgl. aber M. Müller, Indien in s. w. B. p. 261.

Digitized by Google

haben. Unter seiner Regierung fand das dritte buddhistische Concil zu Pâtaliputra statt.[1] Es ist uns in der Inschrift von Bhabra bis heute noch ein Sendschreiben enthalten, welches Açoka an diese ehrwürdige Versammlung richtete, und in welchem er seine Verehrung für Buddha, die Lehre und die Gemeinde ausdrückt, dem Concil zu seinen Arbeiten Glück wünscht, seine eigene Ansicht darüber kund thut und eifrigste Förderung verspricht. „Dies ist der Ruhm, auf den ich das grösste Gewicht lege. Deswegen lasse ich euch dies schreiben. Es ist mein Wille und meine Erklärung.“[2]

Die Fassung, in welcher uns der buddhistische Canon jetzt vorliegt, hat derselbe wahrscheinlich auf diesem Concil erhalten, wenn auch Vieles davon bereits früher zusammengestellt worden. Nach diesem Concil wurde einer der Aeltesten nach Kaschmir und ins Land der Gandhâra gesandt, um auch diese zu bekehren. Es gelang, und Kaschmir ist seit jener Zeit ein Hauptsitz des Buddhismus geblieben.

Aber obschon Açoka so dem Buddhismus die eifrigste Förderung angedeihen liess, so wurden doch auch die Brahmanen von ihm keineswegs verfolgt und bedrückt, vielmehr besagen seine Inschriften, in denen bisweilen die Brahmanen sogar vor den Çramaṇa's genannt werden, dass man auch jene ehren und beschenken müsse.[3] Ja, Açoka erhebt sich sogar zu einem noch höheren humanen Gesichtspunkt, wenn er in der Inschrift von Girinagara sagt: „Der von den Göttern geliebte, liebevoll gesinnte[4] König ehrt alle Religionen wie die Bettler und Hausherren durch Almosen und andere Beweise der Achtung. Man soll seinen eigenen Glauben ehren, man darf aber den Anderer nicht schelten. Nur Eintracht frommt. Möchten die Bekenner jeden Glaubens reich an Weisheit und glücklich durch Tugend sein.“[5]

Die Inschriften des Açoka sind die ältesten indischen Schriftdenkmäle, die wir überhaupt besitzen und darum von unschätzbarem Werthe. Sie finden sich an ganz verschiedenen Orten des weiten Reiches, theils in Felsen eingehauen, theils

---

[1] Vgl. Lassen, Ind. Alt. II², p. 240.

[2] Vgl. Duncker, Gesch. d. Alt. III⁴, p. 409. Burnouf, lotus de la bonne loi p. 725. 727.

[3] S. Lassen, Ind. Alt. II², p. 276.

[4] Devânâmpriya Priyadarçin (in dem Volksdialekt, welchen die Inschriften zeigen, Piyadasi). So nennt sich Açoka auf seinen Inschriften.

[5] Vgl. Duncker, Gesch. d. Alt. III⁴, p. 414. Burnouf, lotus de la bonne loi p. 762. — Koeppen, Rel. d. Buddha, Bd. I, p. 464. 465.

Digitized by Google

auf hohen Säulen, Gesetzessäulen (dharmastambha) genannt, die über einem Kapitäl von Lotosblättern einen Löwen tragen, das Sinnbild des Buddha, des Löwen aus dem Stamme der Çâkya.[1] Diese Säulen sind einander gleich gebaut und enthalten im Wesentlichen die gleichen Inschriften. Açoka soll ihrer viele errichtet haben; uns ist wenigstens eine kleine Anzahl erhalten.[2] Felseninschriften des Açoka finden sich auf der Halbinsel Gujerat bei Girnar (Girinagara), bei Dhauli in der Nähe der Hauptstadt von Orissa, sowie nördlich vom Kabulstrome bei Kapur-di-Giri, in der Nähe des heutigen Peschawar, und endlich bei Khâlsi.[3] Alle diese Inschriften hatten den Zweck, der Verbreitung des Buddhismus, des „guten Gesetzes", Vorschub zu leisten.

Das mächtige Reich seiner Väter hatte Açoka noch vergrössert, er hatte Kaschmir demselben hinzugefügt,[4] beherrschte die Gandhâra und unterwarf sich das Reich der Kalinga im Süden von Orissa. So reichte denn seine Herrschaft von der Gangesmündung bis in den äussersten Westen von Indien, von Kaschmir und dem Himâlaya bis zum Godaveri-Flusse. Er rühmt sich auf seinen Inschriften mit echt orientalischer Uebertreibung, dass auch Antiyoka, der König der Yavana (d. h. der Griechen), und vier weitere Könige: Turamaya, Antikina, Maga und Alikasandara die Gesetzesvorschrift des göttergeliebten Königs befolgt hätten. Diese Könige sind: sein Nachbar Antiochos, sowie ferner Ptolemaeos (Philadelphos) von Aegypten, Antigonos (Gonnatas) von Makedonien, Magas von Kyrene und Alexander von Epeiros.[5]

Uebertreibt Açoka auch seinen Einfluss, so sieht man doch, wie weit seine Beziehungen reichten.

Und dieser mächtige König weihte sein Leben vornehmlich der Ausbreitung der Lehre des vollendeten Buddha. Es war der Glanzpunkt, die Blüthezeit, die der Buddhismus in Indien erlebt hat.

---

[1] Çâkyasimha.

[2] S. Lassen, Ind. Alterth. II[2], p. 224 flg.

[3] S. Lassen, a. a. O. II[2], p. 227—230. Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 195.

[4] S. Lassen, a. a. O. II[2], p. 258.

[5] S. Lassen, Ind. Alterth. II[2], p. 253. Duncker, Gesch. d. Alt. III[4], p. 405. Oldenberg, Ueber Sanskritforschung, Deutsche Rundschau XII, 9 p. 408 (1886).

Digitized by Google

Einundzwanzigste Vorlesung.

Die geschichtlichen Ereignisse Indiens im Mittelalter (Fortsetzung und Schluss). Açoka's Söhne und Nachfolger. Die Dynastie der Çuñga in Vidiçâ. Das griechisch-baktrische Reich. Das griechisch-indische Reich. Die Indoskythen; Yue-tschi, Çaka. Kanishka oder Kanerki. Das vierte buddhistische Concil. Die Dynastie der Gupta. Die Valabhî-Könige. Der Vikramâditya des Kâlidâsa (Harsha von Ujjayinî) und seine Nachfolger. Einfälle und Eroberungen der Mohammedaner. Mahmud von Ghasna. Timur (Tamerlan). Baber und das Reich der Grossmogule.

Bevor wir auf die Culturverhältnisse des indischen Mittelalters eingehen, erlauben Sie mir noch, die Schilderung der politischen Ereignisse jener Zeitperiode weiter fortzuführen und wenigstens die wichtigsten Umwälzungen und Neugestaltungen der folgenden Jahrhunderte kurz anzudeuten.

Wenn es zu der Zeit, da Candragupta und seine nächsten Nachfolger den Thron von Pâṭaliputra inne hatten, wohl scheinen konnte, als solle Indien jetzt zu einem grossen Reiche zusammen wachsen und der Segnungen eines einheitlichen Regimentes geniessen, so brachte schon die Zeit unmittelbar nach Acoka Ereignisse, welche die politische Entwickelung des Landes in wesentlich andere Bahnen lenken sollten.

König Açoka starb im Jahre 222 vor Chr. nach einer 37jährigen segensreichen Regierung. Nach seinem Tode zerfiel das grosse Reich der Mâurya in drei kleinere, indem — nach der wahrscheinlichsten Annahme — die Söhne Açoka's sich in das Erbe ihres Vaters theilten.[1]

In Magadha, dem Stammland des alten Reiches, herrschte Suyaças und dessen Nachkommen. Kaschmir und ein grosser Theil des nordwestlichen Indiens fiel dem Jaloka zu, welchen die Griechen Sophagasenos (d. i. Subhagasena) nennen.[2] Im

---

[1] S. Lassen, Ind. Alterth. II², p. 284. 360.
[2] S. Lassen, a. a. O. II², p. 360.

Digitized by Google

südwestlichen Theile von Açoka's Reich gelangte Sampadi zur Herrschaft, der seine Residenz wahrscheinlich in Vidiçâ (Biḍiçâ) aufschlug, dem heutigen Bhilsa, welche Stadt am obersten Laufe der Vetravatî, eines von Süden kommenden Nebenflusses der Yamunâ, gelegen ist. Nach Lassen's Annahme wäre nach Açoka's Tode ein Streit zwischen den drei Brüdern ausgebrochen, in welchem Jaloka Sieger blieb und den grösseren Theil des väterlichen Erbes gewann, während dem Suyaças der Osten, Sampadi der Südwesten zufiel.

Im Ganzen soll das Geschlecht der Mâurya 137 Jahre regiert haben, also bis zum Jahre 178 vor Chr. In diesem Jahre gelangte Pushpamitra zur Regierung, der Gründer der Dynastie der Çunga. Wahrscheinlich stand dieser Pushpamitra früher in Diensten des letzten Mâurya-Königs von Vidiçâ, verdrängte diesen von seiner Herrschaft, sowie später auch den König von Magadha.[1] Nach Angabe der Buddhisten sowie der Purâṇa's residirte er in Pâṭaliputra, nach Lassen in Vidiçâ.[2] Dieser Pushpamitra, der erste Herrscher aus der Dynastie der Çunga, ist der Vater des Königs Agnimitra, den uns Kâlidâsa in seinem Drama Mâlavikâgnimitra als Herrscher von Vidiçâ vorführt.

Die Dynastie der Çunga war den Brahmanen freundlich und wird von ihnen gegen die Buddhisten aufgereizt. Es sollen Verfolgungen stattgefunden haben. Viele Buddhisten wandern aus und ziehen sich in andere Länder. Dies ist wohl auch der Grund, weswegen das vierte buddhistische Concil (im 1. Jahrh. nach Chr.) in Kaschmir abgehalten wurde.

Der Zerfall des grossen Reiches, das Candragupta gegründet, trug wohl sehr wesentlich die Schuld, wenn die von Westen das indische Land bedrohenden Feinde jetzt glücklicher in ihren Unternehmungen waren wie ehedem. Ist es auch bei dem sehr lückenhaften Zustande der Quellen, unter denen die zahlreichen Münzfunde eine wichtige Rolle spielen,[3] kaum möglich, ein allseitig klares Bild über die Vorgänge zu gewinnen, die sich in jenen Jahrhunderten im westlichen Theile Indiens abspielten, — so viel ist gewiss, dass hellenische Könige

---

[1] S. Lassen, Ind. Alt. II², p. 361.

[2] Vgl. Weber im Vorwort seiner Uebersetzung von „Mâlavikâ und Agnimitra“, p. XI.

[3] Eine sehr werthvolle Uebersicht dieser Münzfunde hat A. v. Sallet gegeben in seiner interessanten Abhandlung „die Nachfolger Alexanders des Grossen in Baktrien und Indien“, Zeitschrift für Numismatik Bd. VI, p. 165 flg., p. 271 flg. (mit einem Nachtrag in Bd. VII, p. 296 flg.).

Digitized by Google

wiederholt nicht unbedeutende Theile Indiens erobert und beherrscht haben.

Westlich von Indien hatte sich, wie wir früher gesehen, das mächtige Reich der Seleukiden erhoben, dessen Stifter nach einem wahrscheinlich nicht glücklichen Feldzuge in freundliche Beziehungen zu Candragupta getreten war. Im Bestande des Seleukiden-Reiches waren indessen im Laufe der Zeit erhebliche Veränderungen eingetreten, insbesondere durch die Gründung des griechisch-baktrischen Reiches.

Der Seleukide Antiochos, Mitte des dritten Jahrhunderts vor Chr., war in verschiedene schwierige Kämpfe verwickelt, und diesen Umstand benutzte sein Statthalter Diodotos, sich unabhängig zu erklären und das griechisch-baktrische Reich zu gründen, einige Zeit vor d. J. 250 vor. Chr.[1] Einige Decennien später (220 vor Chr.) empört sich der Magnesier Euthydemos, der wahrscheinlich Satrap von Areia war, gegen die neubegründete Dynastie und gewinnt die Herrschaft über das Reich. Als später Antiochos III., der Grosse, gegen diesen mit Waffengewalt vorrückte,[2] kam es zu Verhandlungen, deren Resultat die Anerkennung der Unabhängigkeit und der Königswürde des Euthydemos von Seiten des Antiochos war. Insbesondere soll der Seleukide durch die einnehmende Persönlichkeit des Demetrios, Sohnes des Euthydemos, für diesen gewonnen sein.[3] Antiochos versprach dem Demetrios seine Tochter zur Frau zu geben, überschritt den indischen Kaukasos und befestigte die angestammte Freundschaft mit dem indischen Könige, den die Griechen Sophagasenos nennen; es ist Jaloka, der Sohn des Açoka, der in Kaschmir herrschte. Dieses Bündniss war dem Seleukiden ohne Zweifel von Wichtigkeit wegen der gefährlich anwachsenden Macht der griechisch-baktrischen Herrscher. Er zog dann wieder in sein Land zurück.

Euthydemos dehnte seine Eroberungen bis an den Hydaspes aus, wo er eine nach seinem Namen benannte Stadt gründete;[4] er besass eine sehr bedeutende Macht, scheint aber von Jaloka bei einem Angriff auf dessen Reich geschlagen worden zu sein.[5]

---

[1] S. Lassen, Ind. Alterth. II², p. 295. 296. A. v. Sallet, in der Ztschr. f. Numismatik Bd. VI, p. 165. 191.

[2] S. Lassen, II², p. 311. Die Kämpfe des Antiochos III. gegen Euthydemos fallen nach Droysen (Gesch. d. Hellenismus) in die Jahre 212—205 vor Chr. Vgl. A. v. Sallet, Ztschr. f. Numismatik, Cd. VI, p. 167.

[3] S. Lassen, Ind. Alt. II², p. 310.

[4] Vgl. A. v. Sallet, a. a. O. p. 168.

[5] Nach der Chronik von Kaschmir. S. Lassen, a. a. O. p. 312. 313.

Digitized by Google

Des Euthydemos Sohn Demetrios (ca. 200 vor Chr.) drang mit seinen Eroberungen schon bedeutend weiter in das indische Land vor. Er soll das Gebiet des unteren Indus (Pattalene), die Landschaft Mâlava und die Halbinsel Gujerat beherrscht haben, aller Wahrscheinlichkeit nach auch Kaschmir.[1] Demetrios war der Erste, der die griechische Macht bis nach Gujerat ausdehnte. So wird er denn auch schon „König der Inder" genannt.[2] Er zuerst prägt zweisprachige Münzen, auf der Vorderseite griechisch, auf der Rückseite indisch — eine Concession an die von ihm beherrschte Nationalität.[3] Die Regierung des Euthydemos und die des Demetrios bilden die Glanzzeit des griechisch-baktrischen Reiches.[4] Inzwischen empörte sich wieder ein Gewalthaber von unbekannter Herkunft, Eukratides, in Baktrien gegen seinen Oberherrn Demetrios, und wenn derselbe auch zuerst zurückgedrängt wurde, so war er schliesslich doch siegreich, dehnte seine Eroberungen bis in das indische Land aus und unterwarf sich das Fünfstromland bis an den Hyphasis (Vipâç). Eukratides giebt sich selbst den Beinamen „der Grosse" und wird auch von Justin so genannt. Sein Regierungsantritt fällt nach Ausweis der Münzen in den Anfang des 2. Jahrhunderts vor Chr., etwa um das Jahr 195 vor Chr.[5] Er herrschte lange — noch über das Jahr 165 hinaus[6] —, soll aber von seinem Sohne nnd Mitregenten Heliokles auf dem Rückmarsch aus Indien ermordet worden sein.[7]

Das griechisch-baktrische Reich wurde zerstört, — nach Angabe der Alten durch die Skythen, nach Lassen durch Mithridates.[8] In Indien aber erhob sich nun das griechisch-indische Reich, dessen Stifter nach Lassen's Annahme Apollodotos war, ein anderer Sohn des Eukratides, der seinem Bruder

[1] S. Lassen, a. a. O. p. 314. 315.

[2] S. A. v. Sallet, a. a. O. p. 170. 174.

[3] Die Münzen der vorausgehenden Könige waren sämmtlich rein griechisch. Vgl. A. v. Sallet, a. a. O. p. 174. 192.

[4] S. Lassen, a. a. O. p. 316.

[5] S. A. v. Sallet, a. a. O. p. 170—172. Cunningham setzte den Regierungsantritt des Eukratides in d. J. 190 vor Chr. (s. A. v. Sallet a. a. O. p. 172 Anm.). Lassen setzte ihn in d. J. 181 v. Chr. (Ind. Alt. II², p. 318. 319). — Nach A. v. Sallets ansprechender Vermuthung versöhnten sich Eukratides und Demetrios nach ihrem oben erwähnten Kriege und Eukratides vermählte seinen Sohn Heliokles mit des Demetrios Tochter Laodike (vgl. a. a. O. p. 188. 189).

[6] S. A. v. Sallet, a. a. O. p. 190.

[7] S. Lassen, Ind. Alt. II², p. 325.

[8] S. Lassen, a. a. O. p. 333.

Digitized by Google

Heliokles die indischen Provinzen abgewann.[1] Die von ihm geprägten Münzen sind hauptsächlich im Penjab gefunden. Er regierte gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. Die Ostgrenze seines Reiches bildete wahrscheinlich der Hyphasis.[2]

Der hervorragendste unter seinen Nachfolgern war Menandros, der wohl noch im zweiten Jahrhundert oder um das Jahr 100 vor Chr. regierte; genau lässt sich die Zeit nicht bestimmen.[3] Dieser Menandros erscheint als König „Milinda" in buddhistischen Schriften, namentlich dem sogenannten Milindapañha.[4] Er beherrschte Gujerat, drang nach Strabo bis zur Yamunâ vor, nach indischen Quellen sogar bis Pâṭaliputra, und belagerte die Stadt Ayodhyâ, das heutige Oude.[5] Münzen dieses Königs sind in grosser Anzahl gefunden worden und erscheint sein Gesicht auf denselben bald als ein jugendliches, bald als alt und gefurcht; offenbar war die Dauer seiner Regierung eine ziemlich beträchtliche.[6] Seine Nachfolger haben indessen diese östlichen Länder schwerlich beherrscht, beschränkten sich vielmehr wohl auf die westlichen Gebiete.[7]

Der letzte König dieser Dynastie scheint Hermaios gewesen zu sein, der im ersten Jahrhundert vor Chr. regierte

---

[1] S. Lassen, a. a. O. p. 336. 339. Leider wissen wir nur sehr wenig Sicheres über die in dieser und der folgenden Zeit in Indien und Baktrien herrschenden griechischen Fürsten zu sagen. Die Zahl derselben ist nach Ausweis der Münzen für die verhältnissmässig kurze Zeit (von 165 v. Chr. an, wahrscheinlich kein volles Jahrhundert) eine auffallend grosse (ca. 24); sie scheinen theils nach einander, theils aber auch gleichzeitig über verschiedene Theile des Landes geherrscht zu haben. Eine fortlaufend herrschende Dynastie scheint nicht vorzuliegen. Die Herrscher sind aller Wahrscheinlichkeit nach zu einem grossen Theile Nachkommen verschiedener Generale und Beamten Alexanders des Grossen. Aus den Schriftstellern kennen wir von ihnen allen nur Apollodotos und Menander, die von Justin als „indische" Könige erwähnt werden. Vgl. A. v. Sallet, a. a. O. p. 194—207.

[2] Lassen, a. a. O. p. 339. 340.

[3] Lassen (a. a. O. p. 343) nimmt 144 vor Chr. als das Jahr seines Regierungsantritts an, doch wie mir scheint etwas willkürlich. S. auch Oldenberg, Buddha p. 260.

[4] „Fragen des Milinda". Einen höchst interessanten und geistvollen Dialog zwischen Milinda und dem buddhistischen Heiligen Nâgasena, über das Wesen der Persönlichkeit, des Ich, findet man mitgetheilt bei Oldenberg, Buddha p. 260—263.

[5] S. Lassen, a. a. O. p. 341. 342. A. v. Sallet, a. a. O. p. 195. Strabo 355. 356.

[6] A. v. Sallet, a. a. O. p. 196.

[7] S. Lassen, a. a. O. p. 351.

Digitized by Google

und dessen Herrschaft von den Indoskythen gestürzt wurde.[1] Damit endete überhaupt die Herrschaft der Griechen in diesen östlichen Ländern, denen sie durch bald zwei Jahrhunderte hindurch sich so oft als gefährliche Gegner und siegreiche Eroberer gezeigt hatten.

Die Völker, denen das Erbe der Griechen im westlichen Indien zufiel, waren nicht so edlen Stammes wie die Hellenen, und wenn die Herrschaft der letzteren neben dem Drückenden dem Lande doch auch manche neue geistige Anregung, manche Bereicherung der Cultur brachte, so konnte davon bei ihren Nachfolgern nicht wohl die Rede sein. Indoskythen nennen die Griechen diese neuen Eindringlinge auf indischem Boden und fassen unter diesem Namen, der nur „in Indien wohnende Skythen" bedeuten soll, mehrere turanische Völker von verschiedener Abstammung zusammen, über deren ethnologischen Charakter wir zum Theil nicht sicher urtheilen können.

Chinesischen Berichten zufolge begann die sogenannte indoskythische Völkerwanderung i. J. 165 v. Chr.,[2] veranlasst durch das türkische Volk der Hiungnu, welches am oberen Hoangho in der Gegend des Schneegebirges Inshan wohnte und wiederholt Einfälle nach China gemacht hatte. Die wichtigsten Völker, die bei dieser Wanderung und Verschiebung der alten Sitze betheiligt waren, sind die Yueï-tschi, ein tibetisches Volk, die Sse und die Usun. Am meisten im Gebrauch ist aber der Name Çaka, mit welchem die alten Perser alle skythischen Völker bezeichneten.

Die Herrschaft der sogenannten Çaka-Könige in Indien begann im ersten Jahrhundert v. Chr. und dauerte etwa bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr.[3] Der berühmteste unter ihnen, ja wohl der einzige von allen indoskythischen Königen, dessen Ruhm sich weit über Indien hinaus, bis in das innere und östliche Asien hinein, verbreitete, war Kanishka

---

[1] Nach Lassen i. J. 85 vor Chr.; vgl. a. a. O. 351—353. Nach A. v. Sallet trat dies wahrscheinlich etwas später ein (s. a. a. O. p. 202). Des Hermaios unmittelbarer Nachfolger ist Kadphises, also ein König ungriechischen Namens, der aber die griech. Münzaufschrift des H. beibehält. Vgl. A. v. Sallet, a. a. O. p. 201.

[2] S. Lassen, a. a. O. p. 372.

[3] Der letzte dieser indoskythischen Herrscher regierte, nach einem numismatischen Zeugniss, bis ungefähr 178 nach Chr. Vgl. M. Müller, Indien in s. w. B. p. 261. — Das heute noch im Penjab ansässige Volk der Jât's (Dschat's) gilt als Abkömmling jener indoskythischen Stämme, die in den Jahrhunderten um Christi Geburt herum in jenen westlichen Gegenden Indien's kämpften und herrschten.

Digitized by Google

oder Kanerki, welcher im ersten Jahrhundert n. Chr. in Kaschmir herrschte.[1] Die Buddhisten sind es, die sein Andenken feiern, denn er war ein mächtiger Beförderer ihrer Lehre. Die Länder des Nord-Westens, Kaschmir und Gandhâra, wohin die buddhistischen Sendboten nach dem dritten Concil unter Açoka im dritten Jahrhundert v. Chr. ihre Lehre getragen hatten, machte er zum Hauptsitze des Buddhismus, und unter seiner Regierung fand in Kaschmir das vierte buddhistische Concil statt.

Das Andenken an die Herrschaft der Çaka-Könige bewahrt die indische Zeitrechnung bis auf den heutigen Tag; die sogenannte Çaka-Aera beginnt mit dem Jahre 78 n. Chr., — vermuthlich das Jahr, in welchem die Königsweihe des Kanishka stattfand.[2]

Kanishka schuf sich eine mächtige Herrschaft, indem er nicht nur bedeutende Gebiete des inneren Asien seinem Reiche (Kaschmir) hinzufügte, sondern auch Kanyâkubjâ am Ganges eroberte und auch weiter nach Süden hin seine Herrschaft ausdehnte. Der Himâlaya trennte sein Reich in zwei Theile, und schon durch diesen Umstand war dasselbe einem baldigen Zerfall geweiht.[3]

König Kanishka soll ursprünglich den Buddhisten feindselig gewesen sein und ihre Lehre verachtet haben. Aber er wurde bekehrt und aus einem Gegner einer der eifrigsten Anhänger des Buddha und einer der gefeiertsten buddhistischen Könige. Täglich — so berichtet die Tradition — liess er sich von dem Patriarchen Pârçvika die drei Piṭaka, den buddhistischen Canon, erklären und studirte selbst eifrig die buddhistischen Schriften. Auf dem unter seiner Regierung abgehaltenen Concil, das — charakteristisch für die Stellung des Buddhismus in jener Zeit und die Verdrängung aus seinen früheren Sitzen — in Kaschmir stattfand, soll die reine Lehre aufs Neue endgültig festgestellt und sollen ausserdem Erklärungswerke zu

---

[1] S. Lassen, Ind. Alt. II², p. 848. Er gehört speciell zu den sogenannten Turushka-Königen.

[2] So nach Fergusson's und Oldenberg's Vermuthung; vergl. H. Oldenberg, Ueber die Datirung der älteren indischen Münz- und Inschriftenreihen, Ztschr. f. Numismatik Bd. VIII p. 290 flg.; M. Müller, Indien in s. w. B. p. 255—261. Neben der Çaka-Aera ist bei den Indern insbesondere die sogenannte Vikrama-Aera für die Zeitrechnung gebräuchlich; dieselbe beginnt i. J. 56 vor Chr. und verdankt ihre Einführung einem König Vikramâditya aus dem 6. Jahrh. nach Chr., wie wir späterhin sehen werden.

[3] S. Lassen, a. a. O. II², p. 848—853.

Digitized by Google

allen Theilen des Tripiṭaka verfasst worden sein.[1] Mit diesem Concil schliesst die erste Periode des Buddhismus, in welcher durch die vier allgemeinen Concile die heiligen Schriften und die Verfassung der buddhistischen Kirche wiederholt festgestellt und von Verderbnissen und Fehlern gereinigt worden waren. Die Spaltung zwischen den südlichen und nördlichen Buddhisten war aber schon früher eingetreten, veranlasst dadurch, dass die Einen von ihnen ein anderes drittes Concil als das gültige anerkennen wie die Anderen. Auf den Münzen des Königs Kanishka oder Kanerki[2] sehen wir Bild und Name des Buddha erscheinen.[3] Kanishka gründete auch verschiedene Klöster und Stûpa's und hat der Verbreitung des Buddhismus nach Innerasien jedenfalls erheblichen Vorschub geleistet.

Die welthistorische Bedeutung des Buddhismus war in diesen Jahrhunderten immer deutlicher zu Tage getreten. Zum ersten Mal in der Weltgeschichte wurden die Schranken der Nationalität durchbrochen durch eine weitherzige Religion, die aller Welt, allen Stämmen und Völkern das Heil verkündigen will. Schon auf dem dritten Concil unter Açoka wurde der Beschluss gefasst, überall hin Missionen zu senden. Zu jener Zeit schon drang der Buddhismus nicht nur nach Ceylon und Kaschmir, sondern auch nach Baktrien. Dann wurde er im ersten Jahrhundert n. Chr. auch in China eingeführt und vom kaiserlichen Hofe anerkannt.[4] Aus Kaschmir, wo ihm insbesondere Kanishka eine Stätte bereitete, drang er dann weiter nach Nepal und Tibet; aus Ceylon nach Hinterindien. In China gewann er insbesondere im dritten Jahrhundert n. Chr. grossen Zuwachs an Bekennern.[5]

Auch der Brahmanismus war durch Ansiedler in andere Gebiete Asiens getragen worden. Brahmanen, die im zweiten Jahrhundert nach dem westlichen Hinterindien auswanderten, brachten den Cultus des Vishṇu dorthin.[6] Nach Java war der Cultus dieses Gottes und anderer brahmanischer Götter schon

---

[1] Angeblich in 300,000 Çloken: vgl. Lassen, Ind. Alt. II², p. 856.

[2] Kanerki ist die Namensform des Königs auf den Münzen.

[3] Vgl. Cunningham, Journ. As. Soc. Bengal p. 430 und Tafel 2; A. v. Sallet, Ztschr. f. Numismatik Bd. VI p. 387 flg., Bd. VIII p. 114 flg.

[4] Vgl. Lassen, a. a. O. II², p. 443.

[5] Lassen, a. a. O. p. 1100.

[6] Als Vâsudeva und Râma. Die ältesten Ansiedler in Java sollen den Vishṇuismus dort eingeführt haben. Brahmanen, welche 318 dorthin übersiedelten, brachten ein besonderes Göttersystem mit. mit Batâra Guru an der Spitze. S. Lassen a. a. O. II², p. 1112. 1113.

Digitized by Google

früher gedrungen. Aber der Buddhismus zeigte doch eine ganz andere, neue, jugendliche Kraft bei dieser Verbreitung in andere Länder. Die humanen Ideen eroberten ihm die Herzen. Er vereinigte zuletzt eine Menge von Völkern durch das gemeinsame Band derselben Religion und derselben, damit in Zusammenhang stehenden Literatur. Darunter nehmen die turanischen Völker, denen ja auch Kanishka angehört, keine unbedeutende Stelle ein.[1]

Unter den Fürstengeschlechtern, welche im Laufe der nächstfolgenden Jahrhunderte in Indien eine hervorragende Rolle spielten, muss vor Allem eines besonders hervorgehoben werden, das der Gupta, mit dessen Namen eine neue ruhmvolle Periode der indischen Geschichte verknüpft ist. Denn unter diesen Herrschern finden wir wieder einen grossen Theil von Indien zu einem Reiche vereinigt, das einheimischen Fürsten gehorchte, nahezu einen so grossen Theil von Indien, wie dies zu den Zeiten Candragupta's und seiner ersten Nachfolger der Fall gewesen. Die Dynastie der Gupta, deren Herrschaft, mit dem Jahre 319 beginnend, in das 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. fällt,[2] hatte auch mit auswärtigen Völkern und Fürsten ihre Beziehungen, z. B. mit den persischen Sassaniden. Sie beförderte einheimische Literatur, Dichtkunst und Gelehrsamkeit, sowie die brahmanische Religion.[3] Diese Dynastie trägt also wieder einen indisch-nationalen Charakter in grossem Sinne. Die Gupta, von denen uns Münzen und Inschriften reichlich erhalten sind, hatten ihre Herrschaft zunächst längs dem Ganges bis zum Zusammenfluss dieses Stromes mit der Yamunâ, sowie in Ayodhyâ und Magadha. Der Stifter dieser Dynastie, die der Tradition zufolge aus der Kaste der Vâiçya stammte, hiess Gupta oder Çrîgupta. Unter seinen Nachfolgern ist vor Allem

---

[1] Als Nachfolger des Kanishka und hervorragende Glieder derselben Dynastie der Turushka sind Huvishka und Vâsudeva zu nennen, welche auf den Münzen als Ooerki und Bazodeo erscheinen.

[2] Diese Zeitbestimmung halte ich, im Anschluss an die Ausführungen Oldenberg's, für die richtige. Man vgl. den wichtigen und interessanten Aufsatz dieses Forschers „Ueber die Datirung der älteren indischen Münz- und Inschriftenreihen", Ztschr. f. Numismatik Bd. VIII p. 289—329; namentlich p. 300 flg. Dazu den Nachtrag Bd. IX p. 90 flg. Die sogenannte Gupta-Aera beginnt darnach mit d. J. 319 nach Chr. — Cunningham und Cleve Bayley setzen den Beginn der Aera in das Jahr 195 nach Chr., wogegen Oldenberg mit Recht Opposition macht (vgl. a. a. O. Bd. IX p. 91). Noch weniger kann Lassen's Zeitbestimmung angenommen werden (vgl. a. a. O. Bd. VIII p. 305).

[3] S. Lassen a. a. O. II² p. 957.

Digitized by Google

Samudragupta zu nennen, von dem wir eine historisch höchst wichtige Inschrift besitzen, auf der in stattlicher Reihe die Namen der Fürsten, die dieser König überwunden, und der Länder, die er beherrschte, aufgezählt werden. Die wichtigsten Theile des Gangeslandes waren ihm unterworfen, wahrscheinlich auch ein grosser Theil von Bengalen; Mâlava war ihm tributpflichtig, sowie bestimmte Völker des Penjab und Indusgebietes, vielleicht auch einige Völker in der Nähe Kaschmir's.[1] Späterhin fügte Skandagupta dem mächtigen Reiche noch die Halbinsel Gujerat hinzu, sowie die gegenüberliegende Küste des Festlandes.[2] Dort bewahrt eine Inschrift in Girinagara sein Andenken bis auf den heutigen Tag.

Die Dynastie der Gupta brachte nach so manchen schlimmen Einfällen und Gewaltherrschaften fremder Völker, nach so manchem Durcheinander in der indischen Staatenentwickelung endlich wieder ein grosses und starkes Reich, von einheimischen Fürsten regiert, das den grössten Theil des nördlichen Indiens nebst mehreren anderen Gebieten noch umfasste. „Mit der Machterlangung der Gupta's — sagt Lassen — trat ein glücklicher Zustand der Ruhe und der gesetzlichen Ordnung, der nur selten von Kriegen gestört ward, wieder ein. Während der über hundertundsiebenzig Jahre fortdauernden Herrschaft der Gupta mussten die verheerenden Eroberungszüge der rohen indoskythischen Kriegerschaaren und die Vertreibung der indischen Völker aus ihren Stammsitzen ihr Ende erreichen."[3]

Es ist ein bedeutsames Factum, dass der Beginn der Gupta-Herrschaft zusammenfällt mit dem Beginn derjenigen Epoche, welche Max Müller als die Renaissance der Sanskrit-Literatur bezeichnet hat (von ca. 300 nach Chr. an). Unter dem Schutze dieser Fürsten fasste die indische Literatur auf's neue Wurzel und bereitete sich auf ihre schönste Blüthe-Periode vor.

Dabei verstanden die Gupta ihr grosses Reich nach einem

---

[1] Lassen, a. a. O. p. 981. — Die Inschrift des Samudragupta berichtet auch, dass er die Gelehrten beschützte und durch eigene Gedichte den Ruhm eines Dichterkönigs erworben habe. In der Musik will er sogar die halbgöttlichen Nârada und Tumburu übertroffen haben. Siehe Lassen, a. a. O. p. 939. 958.

[2] Lassen a. a. O. p. 987. — Die inschriftlichen Daten des Skandagupta reichen von dem Jahre 130—146 der Gupta-Aera, d. h. 449—465 nach Chr. Vgl. Oldenberg, Ztschr. f. Numismatik Bd. VIII p. 301. — Grosse Mengen von Münzen des Skandagupta wie auch seines Vaters Kumâragupta haben sich in Kathiawad (Gujerat) gefunden (Oldenberg, a. a. O. p. 301).

[3] S. Lassen, a. a. O. II², p. 1000. 1001.

Digitized by Google

vortrefflichen, wohldurchdachten System zu verwalten, indem sie richtig zu unterscheiden wussten, welche Gebiete sie ihrer Herrschaft ganz einverleibten, welche sie ihren früheren Fürsten liessen, indem sie dieselben nur zu Tributzahlungen verpflichteten.[1]

Von Bedeutung war es für das indische Land, dass die Gupta-Könige dem Brahmanismus ergeben waren, die brahmanischen Götter verehrten und denselben Opfer darbrachten.[2] Doch behandelten sie die Buddhisten keineswegs feindselig, sondern liessen auch ihnen Schutz und Hülfe angedeihen.[3] Immerhin aber war es natürlich, dass die erstere Religion erstarkte und sich immer sicherer zu fühlen begann, während der kosmopolitisch angelegte Buddhismus mehr und mehr über die Grenzen Indiens hinaus strebte.

Gegen das Ende des 5. Jahrhundert nach Chr. wurde die Herrschaft der Gupta-Könige in Gujerat durch die sogenannten Valabhî-Könige zu Fall gebracht, welche etwa seit dem Jahre 480 nach Chr. daselbst regieren[4] und sich bei ihren chronologischen Angaben der Gupta-Aera (319 nach Chr.) bedienen.[5]

Unter den indischen Regenten der folgenden Jahrhunderte strahlt vor Allem ein Name in unvergänglichem Glanze. Es ist der des Vikramâditya Harsha von Ujjayini,[6] meist Vikrama genannt, welcher, wie wir jetzt mit Bestimmtheit behaupten können, im sechsten Jahrhundert nach Chr. lebte. Er ist es, an dessen Hofe einer überlieferten Angabe zufolge die sogenannten „neun Edelsteine“, neun berühmte Dichter und Gelehrte lebten, deren bedeutendster unstreitig Kâlidâsa war. An den Namen dieses Vikramâditya oder Vikrama ist die sogenannte Vikrama-Aera geknüpft, die mit d. J. 56 vor Chr. beginnt und neben der Çaka-Aera noch heute von den Indern am meisten angewendet wird. Dieser Umstand veranlasste früher die Gelehrten, den Vikrama selbst und mit ihm auch den Kâlidâsa in das erste Jahrhundert vor Chr. zu setzen; doch dürfte

[1] Dasselbe System ist nachher von den Engländern sehr erfolgreich gehandhabt worden.

[2] S. Lassen, a. a. O. II², p. 1001. 1002.

[3] S. Lassen, a. a. O. p. 1001.

[4] S. Oldenberg, a. a. O. Bd. VIII p. 326.

[5] Man hat früher irrigerweise angenommen, dass die Herrschaft der Valabhi-Könige i. J. 319 begann und dass die der Gupta-Könige damals schon zu Ende ging. Vgl. die Zurechtstellung von Oldenberg, a. a. O. Bd. VIII p. 300 flg.

[6] Ujjayini ist das Ὀζήνη der Griechen, später Udschayn, Odschein, im westlichen Indien, am Nordrand des Vindhya-Gebirges.

Digitized by Google

dieser grobe Irrthum nun wohl genügend aufgeklärt sein. Eine ganze Reihe wichtiger historischer wie literargeschichtlicher Thatsachen lassen es unzweifelhaft erscheinen, dass die Regierung dieses Vikrama vielmehr in das 6. Jahrhundert nach Chr. fällt. Kein urkundliches Zeugniss weiss etwas von einem König Vikrama im ersten Jahrhundert vor Chr. und in keiner Inschrift vor dem 6. Jahrhundert ist seine Aera gebraucht.

Der scharfsinnige Fergusson hat uns das Räthsel gelöst, wie gerade das Jahr 56 vor Chr. zum Ausgangspunkt der Aera des Vikrama werden konnte. Im Jahre 544 schlug nämlich Vikramâditya in der grossen Schlacht bei Korur die Barbaren (Mleccha) entscheidend auf's Haupt. An dies Ereigniss anknüpfend wurde eine neue Zeitrechnung eingeführt, deren Anfangspunkt gerade 600 Jahre vor das Datum jener Schlacht, also auf das Jahr 56 vor Chr. festgesetzt wurde.[1]

Neben dem Ruhm, den jene Schlacht und die nach ihm benannte Zeitrechnung dem Vikrama verleihen, schmückt ihn ein noch höherer, der Ruhm, um seinen Thron jene schon erwähnten Dichter und Gelehrten versammelt zu haben: Dhanvantari, Kshapaṇaka, Amarasiṃha, Kâlidâsa, Ghaṭakarpara, Varâhamihira, Vararuci, Çañku und Vetâlabhaṭṭa. Kâlidâsa's Name genügt, um die Zeit Vikramâditya's als Blüthezeit der indischen Poesie erscheinen zu lassen.

Diese Blüthezeit der Literatur dauerte nun auch in den nächstfolgenden Jahrhunderten noch weiter fort. Auf Vikramâditya folgte in der Regierung Çilâditya Pratâpaçîla;[2] dann Prabhâkara; dann dessen Sohn Râjyavardhana, und dann des letzteren Bruder Çîlâditya Harsha, unter dessen langdauernder Regierung der berühmte chinesische Pilger Hiuen-Thsang Indien bereiste, welche Reisen nach der chinesischen Chronologie von 629—645 dauerten.[3]

In dieser Zeit, dem sechsten und siebenten Jahrhundert nach Chr., scheinen Brahmanen und Buddhisten leidlich gut neben einander existirt zu haben, wie etwa Katholiken und

---

[1] Man vgl. über dies Alles namentlich die interessanten und eingehenden Erörterungen bei M. Müller, Indien in s. w. B. p. 245 flg. — Die Literaturgeschichte des ind. Mittelalters, die wir weiter unten behandeln, wird noch mehr als ein wichtiges Factum zur Bestätigung der oben behaupteten Datirung beibringen. Vgl. unten namentlich Vorlesung XLI.

[2] Etwa von 550 nach Chr. an; vgl. M. Müller, Indien in s. w. B. p. 254. 255.

[3] S. Müller, a. a. O. p. 251.

Digitized by Google

Protestanten bei uns. Aber in der Folge haben doch die Buddhisten das Feld vollständig räumen müssen. Das achte bis zehnte Jahrhundert dürfte ungefähr die Zeit sein, wo sie ihren brahmanischen Rivalen weichen.

Aber jetzt brachen andersgläubige Eroberer, einer nach dem anderen, in Indien ein, und es folgten die Jahrhunderte der mohammedanischen Fremdherrschaft.

Der erste dieser mohammedanischen Eroberer war Mahmud der Ghasnewide, der um das Jahr 1000 nach Chr. lebte.[1] Er entstammte einer Dynastie deren ursprünglicher Sitz Ghasna in Afghanistan war. „Mit dem Zuge Mahmud's nach Indien — sagt E. Schlagintweit — beginnt für Hindostan eine der entsetzlichsten Perioden seiner Geschichte. Ein Monarch stürzt den anderen, keine Dynastie ist von Dauer, jede Thronbesteigung beginnt mit Verwandtenmord, mit Plünderung von Städten, Verwüstung des platten Landes und dem Hinschlachten Tausender von Männern, Frauen und Kindern der Anhänger des Vorfahren; buchstäblich raucht während fünf Jahrhunderten das nordwestliche und nördliche Indien von der Menge des vergossenen Blutes."[2] Mahmud, der sein Reich auch nach Iran und Turkestan ausdehnte, plünderte auf seinen Zügen durch Indien die Tempel, äscherte die Städte ein, tödtete die Einwohner und wollte dem Islam eine Stätte in Indien bereiten. Unendliche Schätze wurden nach Ghasna geführt, wo Mahmud glänzend Hof hielt.

Der Ghasnewide Masûd (um 1100) war der erste dieser mohammedanischen Herrscher, der seine Residenz ganz nach Indien, und zwar nach Lahore, verlegte. Die Dynastie erlosch Ende des zwölften Jahrhunderts.[3] Es folgte eine ganze Reihe anderer Dynastieen, meist afghanischer Herkunft, die zum Theil schrecklich im Lande hausten. Unter Kutab ed din, etwa um d. J. 1200, wurde die Residenz nach Delhi verlegt. Im Jahre 1398 brach der gewaltige Mongolenfürst Timur oder Tamerlan in Indien ein, hauste hier in schrecklichster, blutigster Weise, liess sich in Delhi zum Kaiser von Hindostan ausrufen und kehrte 1399 dem Lande wieder den Rücken.

Ein Nachkomme Timur's, Baber, ursprünglich Fürst von Ferghana, überschritt im sechzehnten Jahrhundert die Grenzen Indiens, nahm im Jahre 1526 Delhi ein, warf die tapferen

---

[1] Er regierte von 997—1028 nach Chr.

[2] S. E. Schlagintweit, Indien in Wort und Bild, Bd. II p. 26. 27.

[3] 1186 mit Khosru Malik.

Digitized by Google

Râjputen 1527 in einer furchtbaren Schlacht nieder und begründete die ruhmreiche Herrschaft der sogenannten Grossmogule in Indien. Unter seinen Nachfolgern ragt, im sechzehnten Jahrhundert, sein Enkel, der edle und freisinnige Akbar hervor. In demselben Jahrhundert beginnen auch die Europäer an verschiedenen Punkten des Landes festen Fuss zu fassen, und es bahnt sich eine neue Zeit für Indien an, die in der endlichen Begründung der englischen Herrschaft ihre Vollendung finden sollte.

Digitized by Google

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Die Cultur des indischen Mittelalters. Quellen für dieselbe. Die Götterwelt dieser Zeit. System der drei grossen Götter: Brahmâ, Vishṇu, Çiva. Genesis desselben. Vishṇu im Ṛigveda; im Yajurveda und in den Brâhmaṇa's. Vishṇu wird Lieblingsgott der wichtigsten Stämme des Gangeslandes. Verschmelzung des Vishṇu mit verschiedenen Volksgöttern: Hari, Janârdana, Vâsudeva. Förderung dieses Cultus durch die Brahmanen im Kampfe gegen den aufstrebenden Buddhismus.

Nachdem wir in den letzten Vorlesungen die wichtigsten politischen Ereignisse des indischen Mittelalters an uns haben vorüberziehen lassen, wollen wir es nun versuchen, die Cultur und ihre Entwickelung in dieser Periode etwas näher ins Auge zu fassen.

Fragen wir zunächst nach den Quellen, aus denen wir unsere Kenntniss der Cultur des indischen Mittelalters schöpfen, so sind es in erster Linie die literarischen Denkmäler Indiens selbst, und zwar lassen sich insbesondere die grossen Epen Mahâbhârata und Râmâyaṇa sowie das sogenannte Gesetzbuch des Manu als diejenigen Werke bezeichnen, die uns am Ausgeprägtesten, am Vollständigsten und Treusten das Bild der mittelalterlich-brahmanischen Cultur vor die Augen führen. Misslich sind uns diese, sonst so ungemein werthvollen, Bücher nur vor Allem wegen der Chronologie; denn schwer, und nur unter Zuratheziehung anderer Quellen, lässt sich die Entstehungszeit der uns dort vorgeführten brahmanischen Cultur feststellen, schwer lassen sich die verschiedenen Phasen ihrer Entwickelung scheiden. Was uns im Mahâbhârata, im Râmâyaṇa und im Gesetzbuch des Manu fertig entgegentritt, muss Jahrhunderte hindurch gewachsen sein, und eben dies Wachsthum in seinen verschiedenen Stadien festzustellen und auch zeitlich zu bestimmen, würde uns doch gerade von besonderem Interesse

Digitized by Google

sein. Leider ist die Unsicherheit in dieser Hinsicht so gross und auch die Abweichung in den Meinungen der Gelehrten verhältnissmässig so bedeutend, dass wir uns nur mit grosser Behutsamkeit auf diesem Boden bewegen dürfen.

Hier kommen nun als eine willkommene Ergänzung die buddhistischen Texte hinzu, namentlich die im Pâli-Dialekt geschriebenen, die in historischer Beziehung viel zuverlässiger und werthvoller sind als die der Brahmanen[1] und deren Erwähnung brahmanischer Götter und Culturverhältnisse uns wiederholt die wichtigsten Anhaltspunkte bieten. Diese Texte sind uns um so wichtiger, als in den brahmanischen Büchern der Buddhismus fast gar nicht berücksichtigt und offenbar absichtlich ignorirt wird; und doch spielt derselbe in der grösseren Hälfte des indischen Mittelalters eine ganz eminente Rolle und ist auch auf die Umgestaltung der brahmanischen Staatsordnung aller Wahrscheinlichkeit nach von grossem Einfluss gewesen. Das Nebeneinanderbestehen der brahmanischen und buddhistischen Richtungen, oder, wie die Griechen sagen, der Brahmanen und der Samanäer, und ihr theils offener, theils versteckter Widerstreit gehört sehr wesentlich zur Charakteristik dieser Zeit. Die ältesten Bestandtheile der erwähnten buddhistischen Texte, speciell der sogenannten Sûtra, sind nach dem Urtheil eines Kenners wie Oldenberg jedenfalls vor dem zweiten buddhistischen Concil (zu Vâiçâlî), d. h. vor dem Jahre 380 vor Chr. verfasst,[2] wahrscheinlich zum Theil sogar schon in der ersten Hälfte des Jahrhunderts, welches auf Buddha's Tod folgt.[3]

Dazu kommen als eine weitere nicht unwichtige Ergänzung die Inschriften und Münzen der indischen Herrscher, für deren Vermittelung wir insbesondere englischen Forschern wie Cunningham, Prinsep u. A. zu Dank verpflichtet sind.

Endlich — und es ist dies nicht das Geringste — haben wir auch noch die Nachrichten der griechischen Schriftsteller über Indien in jenen Jahrhunderten.

Der erste Grieche, von dem die Alten berichten, dass er Indien bereiste und Mittheilungen über dieses Land gab, war der schon früher erwähnte Skylax,[4] welcher seine Reise im Jahre 509 vor Chr. auf Befehl des Darius ausführte. Aus

---

[1] S. Lassen, Ind. Alt. II², p. 10.
[2] S. Oldenberg, Buddha, p. 77.
[3] Wir setzen denselben in das Jahr 480 vor Chr.
[4] S. oben p. 295.

Digitized by Google

seiner Schrift schöpften manche griechische Schriftsteller ihre Nachrichten über Indien, darunter auch Herodot.[1]

Wir haben dann ferner die Nachrichten des Ktesias, welcher als Arzt am Hofe des Artaxerxes Mnemon lebte, von den Persern Vieles über Indien erfuhr und auch selbst weisse Inder persönlich kennen lernte. Er verfasste seine Schrift, nachdem er i. J. 398 vor Chr. in sein Vaterland zurückgekehrt war. Leider sind uns seine Berichte nur höchst mangelhaft überliefert. Der Patriarch Photios, ein Byzantiner des neunten Jahrhunderts nach Chr., hat uns einen Auszug derselben hinterlassen, der so voll des Wunderbaren und Fabelhaften und so nachlässig gearbeitet ist, dass es sehr schwer wird, das Richtige und Glaubwürdige herauszusuchen. Ktesias selbst wurde schon von den Alten der Lügenhaftigkeit beschuldigt; doch ist es jetzt erwiesen, dass so manches Fabelhafte, was er berichtet, aus den Dichtungen der Inder selbst stammte, von denen Ktesias gehört hatte.[2]

Von den Schriften der Männer, die Alexander auf seinem Zuge nach Indien begleitet hatten, ist uns keine erhalten; wir finden nur Mittheilungen über dieselben in Werken späterer Zeit. Von grossem Werthe aber sind für uns die Nachrichten des Megasthenes, der, wie schon früher erwähnt, etwa um das Jahr 300 vor Chr. als Gesandter des Seleukos Nikator am Hofe des Candragupta längere Zeit in Indien verweilte und seine Beobachtungen und Erkundigungen in einer Schrift, betitelt *τὰ Ἰνδικά*, niederlegte. Er war nicht nur kenntnissreicher und mit besserem Urtheil begabt als seine Vorgänger, sondern hatte auch durch längeren Aufenthalt im Lande selbst, in begünstigter Stellung, Gelegenheit, sich mit dem Volk und den Verhältnissen wirklich vertraut zu machen. So zeugen denn seine Nachrichten von wirklicher Sachkenntniss und bilden eine unserer wichtigsten Quellen für die Culturgeschichte Indiens zu jener Zeit.

Alle diese verschiedenen und sehr verschiedenartigen Quellen — die Epen und Manu, die buddhistischen Texte, die Inschriften und Münzen, die Mittheilungen der Griechen — mit einander in Einklang zu bringen und ein einheitliches Bild daraus zu gewinnen, ist keine ganz leichte Aufgabe. Es wird uns aber bei den bedeutenden Vorarbeiten anderer Forscher hoffentlich nicht unmöglich sein, sie wenigstens annähernd zu erfüllen.

---

[1] Vgl. Lassen, Ind. Alt. II², p. 634.
[2] S. Lassen, a. a. O. II², p. 641.

Digitized by Google

Die Götterwelt des indischen Mittelalters.

Bei keinem Volk der Erde hat Religion und Theosophie in dem Maasse alles Leben und Denken beherrscht wie bei den Indern, und zu keiner Zeit tritt dieser Zug so bedeutsam hervor wie gerade zur Zeit des indischen Mittelalters. Es ist darum billig und natürlich, wenn eine Schilderung der Cultur jener Zeit ihren Anfang nimmt mit der Darstellung der religiösen Neubildungen und Umgestaltungen, der brahmanischen Reformen und der neuen Göttergestalten, die aus dem Schoosse des Volkes heraus jenen brahmanischen Reformen entgegenwuchsen.

Der Brahmanismus des indischen Mittelalters unterscheidet sich sehr wesentlich von der brahmanischen Religion der früheren Jahrhunderte. Es lässt sich diese neue Zeit charakterisiren als die Periode der drei grossen Götter: Brahmâ, Vishṇu und Çiva. Sie sind jetzt die höchstverehrten, wenn auch keineswegs die Einzigen. Neben ihnen finden wir noch immer den streitbaren Götterkönig Indra, dessen Himmel als verheissungsvoller Wonnesitz Kriegern und Helden entgegen winkt. Neben ihnen findet sich ferner eine ganze Reihe von Göttern zweiten und dritten Ranges, theils aus alter Zeit ererbt und umgestaltet, theils auch neu entstanden: so die Lokapâla oder die Hüter der acht Weltgegenden, Agni der Feuergott, Varuṇa der Wassergott, Kubera der Gott des Reichthums, Yama der Todesgott, Gaṇeça der Gott der Wissenschaften, Kârttikeya der Kriegsgott, Çrî oder Lakshmî die Göttin der Schönheit und des Glückes, Durgâ oder Pârvatî die furchtbare Gemahlin des Çiva; daneben auch, sehr verblasst, Soma, Vâyu und Sûrya; dann die göttlichen Genien und Geister, die musikliebenden Gandharven und die üppigen Apsarasen, die Bewohner des Indra-Himmels, die Kinnara's und Yaksha's, die Siddha's, Câraṇa's und Vidyâdhara's; die Schlangengötter; die bösen Geister. Gespenster und Riesen, die Râkshasa's und ihre Genossen. Allen voran stehen aber doch immer an Macht und Bedeutung jene drei grossen Götter.

Hinsichtlich der Zeit, in welche wir das Auftreten der drei grossen Götter zu setzen haben, ist es von Wichtigkeit. dass wir denselben bereits in den ältesten buddhistischen Texten begegnen, die wohl schon im fünften und vierten Jahrhundert vor Chr. entstanden sein dürften. Diese Texte führen uns die betreffenden Götter als zu Buddha's Zeit bereits von den Brah-

manen verehrt vor. Damit soll indessen keineswegs gesagt sein, dass damals schon das fertige System der Dreigötter bestand, wie es später erscheint, oder dass die betreffenden Götter schon die Ausbildung und die hervorragende Bedeutung erlangt hatten, mit der sie uns z. B. in den epischen Dichtungen entgegentreten. Keineswegs! Immerhin aber bleibt es von Wichtigkeit, dass nach den ältesten buddhistischen Texten jene Götter schon zu Buddha's Zeit verehrt wurden. Es ist nicht nur Brahmâ, der mit dem Beinamen Sahâmpati oft in jenen buddhistischen Schriften genannt wird. Wir begegnen in denselben auch den Namen Hari, Janârdana und Nârâyaṇa — und dies sind späterhin Bezeichnungen des Vishṇu. Wir begegnen den Namen Çiva und Çaṃkara, welches letztere auch nur eine Bezeichnung des Çiva ist. Wir begegnen dort neben Indra und Varuṇa auch dem Kubera und finden die Namen Viçvakarman, Gandharva, Kinnara, Garuḍa;[1] es werden ferner die Yaksha, die Asura, Dânava und andere böse Genien, sowie die Schlangengötter erwähnt. Am häufigsten aber — und das ist zu beachten — wird Indra genannt mit verschiedenen Beinamen, wie Çakra, Vâsava, Kâuçika, Çacipati.[2] Sehr wichtig ist es, dass der Name des Kṛishṇa in den alten buddhistischen Sûtren noch nicht erscheint und dies war ja die später besonders bedeutsame Form, in welcher Vishṇu verehrt wurde.

Wir können im Ganzen schliessen, dass zu Buddha's Zeit verschiedene vedische Götter, namentlich Indra, im Volke verehrt wurden, dass der männliche Gott Brahmâ eine wichtige Rolle spielte, auch Vishṇu und Çiva Verehrung genossen, im Ganzen aber doch die späteren drei grossen Götter noch nicht die hohe Stellung erhalten hatten, die ihnen in der Folge zu Theil wurde.[3]

Wie sollen wir uns nun die Genesis des Systems der drei grossen Götter denken?

Brahmâ's Ursprung ist uns bereits bekannt. Wir haben gesehen, wie in der Periode der Brâhmaṇa's und Upanishaden das neutrale Brahman, das Gebet, in seiner Bedeutung immer höher gesteigert, zum Heiligen an sich, zum Höchsten, zur Weltseele, zum Absolutum wird. Dies neutrale Brahman wurde dann später, um es dem Verständniss des Volkes näher zu bringen, mit Person und Geschlecht begabt, und so entstand

---

[1] Der Vogel des Vishṇu, auf dem derselbe reitet.

[2] D. h. Gemahl der Çaci.

[3] Vgl. Lassen Ind. Alt. I[2], p. 862. 863. Burnouf hat zuerst diese religionsgeschichtlich wichtigen Aufhellungen gegeben.

Digitized by Google

der männliche Gott Brahmâ, der schon zu Buddha's Zeit verehrt wurde.

Aber es erwies sich, dass auch dieser Schritt nicht genügte. Wenn auch das Volk andächtig und gläubig die neue Göttergestalt aus den Händen der Brahmanen entgegennahm, — seinem Herzen stand er nicht nah und konnte er nicht näher treten. Seinen abstract-philosophischen Ursprung konnte er niemals ganz verleugnen. Es fehlte ihm ein Etwas, ein Lebenselement, das ihn den Menschen wahrhaft lieb und werth hätte machen können; es fehlte ihm, was bei allem Heiligen und Religiösen von eminenter Bedeutung ist, — die Tradition im Volke!

Andere Götter waren es, die das Volk liebte und verehrte. Und auch die Brahmanen selbst waren doch nicht lauter abstract philosophische Denker, auch sie gehörten zum Volke, auch sie trugen ein ähnliches Herzensbedürfniss in sich und sie mussten es begreifen und selbst mitempfinden, wenn eben das Volk andere Götter begehrte, als den Brahmâ der Philosophenschulen.

Hier ereignet sich nun das Merkwürdige, was uns in der Geschichte der indischen Religion mehrmals begegnet, dass gerade Göttergestalten, die bisher eine anscheinend nebensächliche Rolle gespielt, mehr und mehr in den Vordergrund treten, weil sie in ihrem besonderen Charakter den veränderten Bedürfnissen des Volkes in höherem Maasse entsprachen.

Wir sahen, wie im Induslande an Stelle Varuṇa's, des alten Himmelskönigs, sich allmählich mehr und mehr der streitbare Gewittergott Indra in den Vordergrund drängte, der in der vorhergegangenen indopersischen Periode zweifelsohne nur eine geringe Rolle gespielt hatte, den aber die damals beständig kämpfenden und erobernden indischen Stämme in der Schlacht zu Hülfe riefen und mit dem Soma-Trank zum Kampfe kräftigten, — ein Gott nach ihrem Herzen; der ihnen auch schon um seiner Naturbedeutung willen von besonderer Wichtigkeit war in einem Lande, wo Gewitter und Regen eine weit stärker hervortretende Rolle spielen als in anderen Gegenden. Jetzt aber waren die Gestalten der vedischen Götter mehr und mehr verblasst, — ein neues Leben, im Ganzen ruhig und friedlich, in festen, geordneten staatlichen und socialen Verhältnissen, in weiten, behaglichen, sicheren Wohnsitzen, inmitten einer reichen, üppigen, von Leben überquellenden Natur, unter einer heissen Sonne, war eingetreten. Derjenige Gott, welcher nun beim Volke des Gangeslandes immer mehr hervortrat, immer mehr

Digitized by Google

geliebt und verehrt wurde, war Vishṇu, der „Wirkende“ oder „Thätige“,[1] einer der alten Sonnengötter, die Sonne als die Leben wirkende Kraft in der Natur, aber wohl nicht Sonnengott allein, — in der Zeit des Ṛigveda auf eine mehr nebensächliche und untergeordnete Stellung beschränkt.

In jener ältesten Zeit wird dem Vishṇu vor Allem immer wieder eine Heldenthat nachgerühmt, — dass er mit drei gewaltigen Schritten den ganzen Luftraum durchmessen habe! Es ist die den Himmel durchwandelnde Sonne. Seine drei ofterwähnten Fussstapfen sind Aufgang, Höhepunkt und Niedergang der Sonne, und vor Allem wird die höchste Stapfe gepriesen als seliger Ort. Es heisst, dass auf den drei weiten Schritten des Vishṇu alle Wesen wohnen;[2] dass er allein die dreigetheilte Welt, Erd' und Himmel und alle Wesen stützt und erhält.[3] Der Sänger sehnt sich, des Vishṇu liebe Stätte zu erreichen, wo sich die frommen Männer freuen, die Freundesschaar des Weitschreitenden; und er rühmt: an Vishṇu's höchster Stapfe ist des Süssen Quell![4] Diese dritte Fussstapfe des Vishṇu, die auch die beschwingten Vögel nicht erreichen, ist eben die Himmelshöhe.

Besonders oft tritt Vishṇu im Ṛigveda in Verbindung mit Indra auf, und dies leg die Vermuthung nahe, dass in seiner, im Ṛigveda keineswegs klar und scharf hervortretenden Persönlichkeit auch andere Seiten noch als die des Sonnengottes zu suchen sind, welche letztere übrigens ja auch einigermassen verhüllt und verschleiert hervortritt, keineswegs so deutlich ist, wie etwa bei Sûrya, Savitar und Pûshan, sondern nur erschlossen und vermuthet werden kann. Mit Indra vereint wird Vishṇu geladen, zum Somatrunk herbei zu kommen mit den feindebesiegenden Rossen. Mit Indra vereint kämpft er in der Schlacht gegen den Wolkendämon Vṛitra. Bald erscheint er als von Indra gesendet, bald Indra von ihm gekräftigt und gestützt. Im Rausch des Soma schreiten sie beide weit aus und besiegen den Feind. „Ihr siegtet beide — rühmt der Sänger — nicht wurdet ihr besiegt, nicht wurde je besiegt einer von euch Beiden!“[6]

---

[1] Von der Wurzel vish „wirken“ oder „thätig sein“.
[2] Vgl. RV 1, 154, 2.
[3] Vgl. RV 1, 154, 4.
[4] Vgl. RV 1, 154, 5.
[5] Dualisch verbunden erscheinen sie in dem Compositum indrâvishṇû Indra und Vishṇu.
[6] Vgl. RV 6, 69, 9.

Digitized by Google

Nächst der Verbindung mit Indra erscheint Vishṇu am häufigsten neben Pûshan, und darin offenbart sich wieder sein Charakter als Sonnengott; Vishṇu und Pûshan — der Wirkende, Thätige und der Gedeihen Schaffende — beides sind nur zwei Aeusserungen derselben, Leben wirkenden Sonnenkraft.

Es ist möglich, dass gerade das etwas Verhüllte und Verdeckte in Vishṇu's Person und Wesen mit dazu beitrug, dass gerade er zur verborgen schaffenden und wirkenden Potenz in der Natur erhoben wurde. Es dürften aber wohl auch noch andere Gründe nöthig sein, um es zu erklären, warum gerade er zu so hohen Ehren gelangte.

Hier liegt nun die Vermuthung nicht ferne, dass bei den verschiedenen indischen Stämmen auch verschiedene von den zahlreichen Sonnengöttern vorwiegend oder auch ausschliesslich verehrt wurden, und dass eben gerade der oder diejenigen Stämme, bei welchen seit Alters Vishṇu besonders verehrt wurde, gerade zu jener Zeit und bei jener religiösen Bewegung, die auf einen lebendigen, persönlichen Gott, im Gegensatz zum Brahmâ, hindrängte, eine entscheidende Rolle gespielt haben. Dass im Ṛigveda gewisse Götter wenig hervortreten, hat zum Theil wenigstens jedenfalls auch darin seinen Grund gehabt, dass diejenigen Stämme, bei welchen diese Götter besonders verehrt wurden, bei der Schöpfung der Ṛigveda-Hymnen weniger betheiligt waren.

Es waren jedenfalls wohl Stämme des Gangeslandes, die jenen Cultus des Vishṇu schon in früherer Zeit besonders pflegten; und es scheint, dass insbesondere die Çûrasena und die Çibi zu diesen Stämmen zu rechnen sind.[1]

In der Periode des Yajurveda und der Brâhmaṇa's ist zwar Vishṇu auch nur ein Gott neben vielen anderen Göttern, unter denen damals ja nur Prajâpati etwa als Prätendent der höchsten Götterwürde bezeichnet werden könnte. Indessen tritt doch in einer Beziehung Vishṇu bedeutsam hervor; nämlich darin, dass in den Büchern dieser Zeit, schon in den Prosatheilen des schwarzen Yajurveda, häufig der Satz wiederkehrt: Vishṇu ist das Opfer! Es ist bekannt, welche dominirende Stellung in jenen Jahrhunderten das Opfer einnimmt, und die Identification mit dem Opfer lässt Vishṇu entschieden als keinen untergeordneten Gott erscheinen. Er muss bei den Stämmen, die den Yajurveda schufen, d. h. bei den Kuru und Pañcâla eine gewisse Bedeutung und Wichtigkeit gehabt haben. Auf

[1] Vgl. Arrian Ind. 8, 5; 5, 12. Duncker, Gesch. d. Alt. III[4], p. 326.

Digitized by Google

die zum Theil recht thörichten Legenden, die von Vishṇu in diesem Zusammenhang erzählt werden, wie ihm einmal der Kopf abgerissen und später wieder angefügt wird, wie man ihn in drei Theile theilt u. dgl. will ich nicht näher eingehen.[1] Es genügt hervorzuheben, dass diese Identificirung mit dem Opfer in Vishnu's Gestalt einen Keim legt, der vielleicht an sich schon fähig war, ihn zur grössten, heiligsten Gestalt des Pantheons heranwachsen zu lassen.

Dieser Gott nun, der Held, von dem der alte Mythus rühmte, dass er den weiten Luftraum in drei Schritten durchmessen habe; der Wirkende, Thätige, — die wohlthätige, warme, lebenwirkende Sonnenkraft; der Genosse des Indra, der mit diesem vereint den bösen Wolkendämon geschlagen und die befruchtenden, lebenzeugenden Wasser zur Erde gesandt; dieser lichte, freundliche, milde, wohlthätige Gott, der die Sonnenwärme und die befruchtende Kraft der feuchten Niederschläge in sich vereinigt; der Gott, der das heilige Opfer, die höchste lebenschaffende Potenz der Brâhmaṇa-Zeit, in eigener Person repräsentirt, — er ist es, den eine Reihe der wichtigsten Stämme des Gangeslandes zu ihrem Lieblingsgott erwählten, der ihnen höher, schöner, liebevoller und liebenswerther erschien, als der alte Schlachtengott Indra, während man an den einst so hoch gefeierten Varuṇa kaum noch dachte.

Und nun spielt sich ein religionsgeschichtlich sehr interessanter und merkwürdiger Process ab, den wir aus den uns vorliegenden Daten und Andeutungen mit ziemlicher Sicherheit erschliessen können; es ist dies das Zusammenschmelzen der Gestalt des Vishṇu mit mehreren anderen, bei verschiedenen Stämmen des Gangeslandes besonders verehrten Volksgöttern.

Ich erwähnte es bereits, dass sich aus den alten buddhistischen Sûtra's eine Verehrung des Hari und Janârdana ergiebt, was später Namen des Vishṇu sind. Es ist nun schon seit längerer Zeit in hohem Grade wahrscheinlich gemacht worden, dass dieser Hari sowohl als auch Janârdana ursprünglich besonders beliebte Volksgötter bestimmter indischer Stämme waren, welche

[1] Eine Legende der Brâhmaṇa's erzählt, dass die Asuren den Göttern die Welt entrissen hätten und dass es Vishṇu gewesen, der sie ihnen wieder zurückgegeben habe. Späterhin wird diese Erzählung mit dem alten Mythus von den drei Schritten des Vishṇu sowie mit der späteren Lehre von den Verkörperungen desselben in Zusammenhang gebracht und es heisst, dass Vishṇu, in einen Zwerg verwandelt, durch jene drei Schritte dem Asuren Bali listig die Erde abgewonnen habe. Vgl. Muir, Or. Sanskr. Texts IV, p. 131. 252 flg. Duncker a. a. O. p. 251; vgl. auch unten am Schluss der folg. Vorlesung.

Digitized by Google

die Brahmanen, die sich für die Ausbreitung und Erhebung des Vishṇu-Cultus interessirten, eben mit Vishṇu identificirten, indem sie den betreffenden Stämmen mit Freuden die Verehrung ihres lebendigen, persönlichen, angestammten Gottes liessen und sie bloss weiter über die Natur, das wahre Wesen desselben aufklärten, indem sie sagten: Euer Hari ist ja unser Vishṇu, der Alles wirkende, der Leben schafft durch das Sonnenlicht und das Nass des Regens! Verehret ihn nur, und auch wir wollen ihn verehren, er ist von unserem Gotte nicht verschieden! Und ihr, die ihr den Janârdana anbetet, verehret ihn nur, auch er ist Vishṇu, auch er ist unser Gott! — Die letztere Identification ist um so bemerkenswerther, als dieser Gott — wenigstens seinem Namen nach zu schliessen — in seinem Wesen wahrscheinlich erheblich von Vishṇu verschieden war, denn „Janârdana" heisst soviel als „die Menschen aufregend, bedrängend, beunruhigend". Gerade dies macht es nur noch wahrscheinlicher, dass Janârdana ursprünglich ein ganz anderer als Vishṇu, der nationale Gott eines bestimmten indischen Stammes war.[1]

Dies ist endlich sicher von einer dritten Göttererscheinung, die auch als Vishṇu, als ein anderer Name des Vishṇu dargestellt und verehrt wird, nämlich dem Vâsudeva, welcher ursprünglich der oberste Gott des Volkes der Puṇḍra war und auch den Beinamen Purushottama trug.[2] Auch unter diesem Namen wird in späterer Zeit Vishṇu viel gepriesen und verehrt. In den ältesten buddhistischen Schriften kommt derselbe noch nicht vor, wohl aber der Name Nârâyaṇa, unter dem späterhin ebenfalls Vishṇu verehrt wird. Indessen hat Lassen gezeigt, dass Nârâyaṇa in diesen ältesten buddhistischen Texten eine Bezeichnung des Brahmâ Svayambhû ist, des durch sich selbst seienden Weltenschöpfers. Diese Bezeichnung wurde später auf Vishṇu übertragen, resp. der Nârâyaṇa der Brahmanen-Schulen mit dem bereits einen verbreiteten Cult geniessenden Vishṇu verschmolzen, was um so eher möglich war, als von Nârâyaṇa die Ansicht galt, dass er sich zum Opfer hingab, um die Welt zu erschaffen.[3]

---

[1] Von Janârdana heisst es im Mahâbhârata: „Wird auf die eine Seite die ganze Welt gestellt, auf die andere Janârdana, so überwiegt Janârdana die ganze Welt durch seine Wesenheit (sâra). Janârdana kann durch seine Gedanken die ganze Welt in Asche verwandeln, nicht aber die ganze Welt den Janârdana." S. Lassen, Ind. Alt. I², p. 919 Anm.

[2] S. Lassen, Ind. Alt. I², p. 754.

[3] Vgl. Lassen, Ind. Alt. I², p. 918—920.

Digitized by Google

So scheint denn die Gestalt des grossen Gottes Vishṇu zusammengeschmolzen zu sein aus dem vedischen Vishṇu mit dem Nârâyana der Brahmanen-Schulen und mit den Volksgöttern Hari, Janârdana und Vâsudeva, — eine Genesis, die gewiss merkwürdig genug genannt zu werden verdient.

Dass bei diesem Process, aus welchem der grosse Gott Vishṇu hervorgeht, die Brahmanen des Gangeslandes bewusst handelnd, mit der Absicht einer religiösen Reform, eingriffen, ist in hohem Grade wahrscheinlich. Es war ja nicht bloss der abstracte und wesenlose Charakter jenes obersten Brahman, in welchem die Brahmanen den ganzen Pantheon aufgelöst hatten und der doch selbst nie zu rechtem Leben gelangen konnte; nicht nur das Verblassen der vedischen Götter, was eine religiöse Verödung, eine Lücke im Gemüthsleben hervorrief und so zu einer Reform drängte. Es war vielmehr auch ein positiver Feind, der jetzt den Brahmanen gegenüber stand, — der Buddhismus! Drang die Lehre des Çâkya-Sohnes durch, dann bedeutete dies eine Auflösung der ganzen religiösen und socialen Ordnung des Brahmanenthums, an der so viele Jahrhunderte gearbeitet. Dann waren die Götter beseitigt, das Opfer, die so unsäglich mühsam erarbeitete Opferordnung abgethan, dann fielen die Kasten zusammen, und das Mönchthum vernichtete die Wurzeln des erblichen Priesterstandes. Gegen den Buddhismus zu kämpfen, wenn auch mit friedlichen Mitteln, war darum die erste Aufgabe der Brahmanen in den Jahrhunderten unmittelbar nach Buddha. Es war dies geboten durch den Selbsterhaltungstrieb, mächtig angespornt durch die unglaublichen Erfolge, die die Lehre des Buddha in Kurzem errang.

Nicht ablassend von den Resultaten ihrer früheren Speculation, fühlten die Brahmanen doch deutlich, dass das Volk eines lebendigen, persönlichen, gütigen Gottes bedurfte, dessen Verehrung seit Alters schon im Volksbewusstsein fest wurzelte. Hier war eine Handhabe, hier das einzige Mittel geboten, wirksam jenen erkenntnisstolzen Jüngern des Buddha zu begegnen, die einen Menschen über alle Götter setzten und das Opfer verachteten. So beförderten denn die Brahmanen die bei mehreren Stämmen des Gangeslandes herrschende Verehrung des Vishnu, verschmolzen ihn mit Nârâyaṇa, dem höchsten Herrn, den sie verehren wollten, identificirten ihn mit den bei anderen Stämmen einheimischen Volksgöttern Hari, Janârdana und Vâsudeva, und schufen endlich so Vishṇu, den grossen Gott des Gangeslandes.

Digitized by Google

Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Die Lehre von den Verkörperungen oder Avatâra's des Vishṇu, speciell als Kṛishṇa und als Râma. Muthmasslicher Einfluss des Buddhismus auf Entstehung und Entwickelung dieser Lehre. Kṛishṇa im Mahâbhârata in seiner doppelten Eigenschaft, als menschlicher Held und als Gott. Râma im Râmâyaṇa. Die weiteren Verkörperungen Vishṇu's: als Zwerg, als Fisch, als Schildkröte, Eber, Mannlöwe, Paraçurâma, Buddha und Kalki. Aeussere Erscheinung des Vishṇu. Cultus.

Die Erhöhung Vishṇu's zum grossen, hoch über andere emporragenden Gotte ging wahrscheinlich schon in den ersten Jahrhunderten nach Buddha's Tode, d. h. im fünften und vierten Jahrhundert vor sich, denn um das Jahr 300 vor Chr. war diese Bewegung wohl bereits zum Abschluss gekommen oder doch weit vorgerückt, das lehren uns die Mittheilungen des Megasthenes.[1]

Die Brahmanen, welche den Cultus des Vishṇu und der mit ihm identificirten Volksgötter beförderten, thaten inzwischen noch einen weiteren, eminent wichtigen Schritt auf diesem Wege. Sie nahmen in das Dogma von dem grossen Gotte Vishṇu die Lehre von den Incarnationen oder Verkörperungen, den sogenannten Avatâra's, d. h. „Herabsteigungen", auf.[2] Vor Allem wichtig war die Identification Vishṇu's mit den beiden gepriesensten Helden, deren Andenken die Völker des Gangeslandes feierten, deren Thaten sie in ihren epischen Gedichten verherrlichten, — dem Kṛishṇa des Mahâbhârata und dem Râma des Râmâyaṇa, resp. die Lehre, dass Kṛishṇa sowie Râma als Verkörperungen, als Menschwerdungen des grossen Gottes Vishṇu aufzufassen seien.

Hatten die Brahmanen früher in ihren Speculationen den höchsten Gott aller persönlichen, menschlichen Eigenschaften

[1] Wir werden dieselben weiter unten näher kennen lernen.
[2] Von ava-tar „herabsteigen".

Digitized by Google

entkleidet und in ein neutrales Absolutum aufgelöst, so gingen sie jetzt nach der anderen Seite ins Extrem, liessen die Reaction des religiösen Anthropomorphismus gegen jene Richtung auf äusserste Abstraction um so gründlicher sein. Denn nicht genug, dass sie den höchsten Gott wieder mit Entschiedenheit anthropomorphisirten, ihn persönlich und menschlich gestalteten, — sie lehrten auch, dass dieser höchste Gott selbst als Mensch auf Erden gewandelt und dass er die Völker des Gangeslandes begnadet habe, als ihr nationaler Heros wiederholt leibhaftig zu erscheinen und ihnen seine Güte und Grösse wie ein Freund und Verwandter zu beweisen.

Es scheint mir in hohem Grade wahrscheinlich zu sein, dass gerade diese neue und merkwürdige Lehre von den Avatâra's des Vishṇu durch die buddhistischen Lehren beeinflusst und indirect durch dieselben erzeugt worden ist.

Der Buddhismus war damit vorangegangen, das Höchste und Heiligste, was alle Götter überragte, in einem Menschen offenbart zu finden, und die Brahmanen mussten es sehen und wohl selbst mitempfinden, welch mächtige Anziehungskraft, welchen Reiz es hatte, den Helden, den Lehrer, den grossen Mann, der unter uns gewandelt, als den erkennen und verehren zu dürfen, der der Menschheit das Heil gebracht, der die Macht der Hölle und des Todes bezwungen, der höher und herrlicher war als alle die landläufig verehrten Götter. Ja, Buddha war doch selber früher schon Gott gewesen, sogar mehr als ein Mal, war aus dem Götterhimmel hinabgestiegen in den Schooss der Mâyâ und hatte sich nur als Çâkyasohn gebären lassen, um eine noch höhere Stufe zu erreichen. Unter den vielen früheren Geburten, die Buddha seiner eigenen Erinnerung gemäss erlebt, ehe er in Kapilavastu als Sohn des Çuddhodana geboren wurde, finden wir ihn zwanzig Mal als Gott Indra und vier Mal als Mahâbrahman d. h. als der grosse Brahmâ geboren.[1] Lag es nicht solch phantastischem Dogma gegenüber sehr nahe, den Gedanken zu fassen: Wie hier ein Mensch gelebt haben soll, der früher Gott und höchster Gott gewesen, warum soll nicht auch unser Gott Vishṇu, der Höchste, den wir kennen, Mensch geworden sein und als Held und Kämpfer sich gemüht haben zum Segen des Menschengeschlechtes? Es liegt auf der Hand, dass beide Dogmen einander sehr nahe verwandt sind, und die eine Annahme hat kaum grössere Schwierigkeiten als die andere. Hier hatten die Brahmanen

[1] S. Koeppen, Religion des Buddha, p. 320.

Digitized by Google

wohl die Empfindung des Volkes ganz für sich, denn sie liessen demselben nicht nur seinen angestammten Gott, sondern sie verklärten ihm auch noch das Bild seiner geliebten nationalen Heroen und umgaben deren wohlbekannte Gestalt mit dem hehren Schimmer der Göttlichkeit. Und wenn die Buddhisten ihr Dogma weiter bildeten und lehrten, dass nicht nur der eine Buddha geboren sei, um der Welt das Heil zu bringen, sondern dass schon vor ihm andere Buddha's dagewesen und dass nach ihm noch andere kommen werden; dass jedesmal, wenn in einem Zeitalter Schlechtigkeit und Irrthum zu weit gediehen sind, ein neuer Buddha erscheine, um das Rad der Lehre in Schwung zu setzen — wie sie sich ausdrücken —, so lehrten in der Folge auch die Verehrer des Vishṇu, dass ihr Gott eine ganze Reihe von Malen sich verkörpert habe, um der Welt Heil zu bringen in verschiedener Gestalt. Es gemahnt ganz eigenthümlich an jenes Dogma der Buddhisten, wenn Vishṇu von sich selbst in der Bhagavadgîtâ sagt[1]:

„Immer wieder und wieder, wenn Erschlaffung der Tugend eintritt, o Bharatide, und das Unrecht emporkommt, dann erschaffe ich mich selbst. Zum Schutze der Guten und zur Vernichtung der Uebelthäter, mit dem Zwecke, die Tugend wieder zu festigen, entstehe ich in einem Zeitalter nach dem andern."

Ohne Wahrscheinlichkeit ist dagegen wohl die Ansicht, welche Weber vor längerer Zeit[2] aufgestellt hat, und die schon von Lassen bekämpft wurde, dass nämlich das System der Avatâra's aus einer Nachahmung des christlichen Dogmas von der Menschwerdung Gottes entstanden sei. Von anderen Gründen abgesehen fällt diese Annahme von selbst zusammen mit dem Nachweis, dass schon zu Megasthenes' Zeit, also 300 vor Chr., Vishnu in der Gestalt des Krishna, seiner vornehmsten Menschwerdung, verehrt worden ist.[3]

Kṛishṇa war ursprünglich der nationale Held des Volkes der Yâdava, welches, in mehrere Stämme zerfallend, im Süden von der Yamunâ ansässig war. Diese Yâdava, hauptsächlich ein Hirtenvolk, spielen neben den ihnen benachbarten und verwandten Völkern der Matsya, Çûrasena und Pañcâla eine nicht unbeträchtliche Rolle in dem gewaltigsten Epos der Inder, dem Mahâbhârata. Sie treten hier als Helfer und Verbündete der Pâṇḍuiden auf, denen ihr Held Krishṇa sehr wesentlich mit zu

[1] Bhag. 4, 7 und 8.
[2] Ind. Stud. II p. 169.
[3] S. Lassen a. a. O. II², p. 1125; 465; I², p. 922.

Digitized by Google

dem Siege über die Kuruiden verhilft. Diesen epischen Sagen liegt ohne Zweifel ein historischer Kern zu Grunde. Wir werden schliessen dürfen, dass die Yâdava in der That als mächtige und einflussreiche Bundesgenossen demjenigen Stamme oder Geschlecht zur Seite gestanden, welches sich die Herrschaft im Gangeslande in feindlichem Gegensatz gegen das altberühmte Geschlecht der Kuruiden erstritt, und wir werden es billig und natürlich finden, dass diese neuen Herrscher von Madhyadeça die Verehrung des nationalen Heros ihrer Verbündeten gern zu fördern und zu verbreiten bereit waren, gern den Nimbus des Helden, welcher nun auch ihr Held geworden war, noch zu erhöhen sich bestrebten.

Will man die ursprüngliche Gestalt des Helden Kṛishṇa, wie er bei den Yâdava gefeiert wurde, sich vor die Augen führen, so muss man sich bemühen, die älteren Züge der Sage von den späteren, zum Theil tendenziösen Zusätzen zu scheiden, was in vielen Fällen sich mit Evidenz thun lässt. Kṛishṇa erscheint in der alten Sage als der Sohn eines Kuhhirten Nanda und erhält als solcher den Namen Govinda oder Besitzer der Kühe. Er erscheint als Anführer von Gopa's oder Hirtenschaaren, mit denen er Königen zu Hülfe zieht. Eine spätere Zeit liebte es, insbesondere dieses Hirtenleben des Kṛishṇa oder Govinda mit üppigen erotischen Tändeleien auszufüllen, im Tanz und Scherz mit den Schaaren der reizenden Hirtinnen. So sehen wir ihn später namentlich in dem schönen lyrisch-dramatischen Idyll Gîtagovinda vorgeführt. Die ältere Sage weiss von diesen pikanten Abenteuern wenig, sie berichtet dagegen von Heldenthaten, sie erzählt, wie der Hirtensohn Könige und Helden besiegt und vernichtet.[1] Besonders viel gefeiert war seine Bezwingung und Tödtung des Yâdava-Königs Kansa von Mathurâ. Aber auch sonst wird ihm manche Heldenthat nachgerühmt. Er hatte den bösen Stier, der die Rinder tödtete, bezwungen, hatte den grossen Asura Pitha erschlagen, hatte Jarâsaṃdha, den mächtigen König von Magadha und noch so manche andere gefährliche Gegner besiegt.

Bei den Thaten und Rathschlägen, die das Mahâbhârata von Kṛishṇa berichtet, zeigt er sich in der Wahl seiner Mittel keineswegs skrupulös, wendet ohne Scheu List und Trug an, um die Gegner zu fällen, kämpft mit Verschlagenheit und Treulosigkeit nicht minder als mit der Kraft der Arme und offenbart also sehr menschliche Schwächen und sehr wenig von

[1] S. Lassen, Ind. Alt. I², p. 768. 769.

Digitized by Google

der Natur eines höchsten und heiligsten Gottes, welche später in ihn hineingedichtet wurde. Neben jenen Zügen der älteren Sage bietet uns aber das Mahâbhârata andere Abschnitte, in welchen Kṛishṇa bereits vergöttert und als eine Incarnation des Vishṇu dargestellt wird. Schroff und unvermittelt stehen sich diese seltsamen Gegensätze gegenüber. und es erleidet kaum einen Zweifel, dass das grosse Epos, welches zu einem bedeutenden Theil zweifelsohne alte Sagen vorführt, später eine Ueberarbeitung im Sinne der speciellen Vishṇu-Verehrung erfahren hat, wobei man sich bemühte den Helden Kṛishṇa als Incarnation des grossen Gottes darzustellen. Die Pâṇḍava, die Helden des Mahâbhârata, erscheinen als Beförderer des Kṛishṇa-Dienstes.[1]

Es scheint nach alledem, dass die Brahmanen, welche den Cultus des Vishṇu zu verbreiten strebten, die Verehrung des Helden Kṛishṇa, die beim Volke, bei Königen und Kriegern wichtiger Stämme des Gangeslandes feste Wurzeln hatte und beliebt war, in dem Sinne acceptirten und benutzten, dass sie auch jenen Helden wieder mit ihrem Gotte identificirten.[2]

Aehnliches gilt nun auch von dem Helden des zweiten grossen Epos der Inder, dem Râma des Râmâyaṇa. Auch er, ursprünglich ein durchaus menschlicher Held, wird als Verkörperung des Vishṇu dargestellt, aber in Stücken, welche offenbar jüngeren Datums sind; und auch hier liegt ohne Zweifel die Tendenz vor, die Liebe und Verehrung, welche der Held Râma im Volke genoss, auf einem Umwege wieder Gott Vishṇu zuzuwenden.

„In den epischen Gedichten, sagt Lassen, erscheinen Râma

---

[1] S. Lassen, a. a. O. I², p. 821.

[2] Adolf Holtzmann bemerkt in seinem „Arjuna" (Strassburg 1879) p. 61 über den Kṛishṇa im Mahâbhârata und seine Vergötterung: „Im alten Gedichte war Kṛishṇa nur ein Mensch, der listige aber moralisch zweideutige Anführer eines Hirtenvolkes, das sich sogar von ihm lossagt und gegen ihn kämpft. Welches Verhängniss die Inder trieb, einen solchen Menschen zu einer Incarnation des höchsten Gottes zu erheben, das ist für uns noch ein unerklärtes Räthsel; es müssen gewaltige politische wie religiöse Umwälzungen gewesen sein, welche dieses Resultat herbeigeführt haben. Der alte Kṛishṇa des Mahâbhârata muss verschmolzen worden sein mit einem ganz anderen Kṛishṇa, wie er uns z. B. im Harivamça sich darstellt, dem vergötterten Stammeshelden einer tapferen und siegreichen Völkerschaft, mit deren mythologischen Vorstellungen die alte indische Götterwelt sich zurechtfinden musste." Diese Hypothese ist mindestens sehr fraglich. Zum Verständniss der doppelgestaltigen Schilderung des Kṛishṇa im Mahâbh. vgl. man namentlich unten Vorlesung XXXIII.

Digitized by Google

und Kṛishṇa zwar als Verkörperungen des Vishṇu, aber zugleich als menschliche Heroen, und diese zwei Vorstellungen sind so wenig mit einander verschmolzen, dass beide gewöhnlich nur wie andere höher begabte Menschen auftreten, nach menschlichen Motiven handeln und ihre göttliche Ueberlegenheit gar nicht geltend machen; nur in einzelnen, eigens zur Einschärfung der Göttlichkeit hinzugefügten Abschnitten treten sie als Vishṇu hervor. Man kann beide Gedichte nicht mit Aufmerksamkeit lesen, ohne an die spätere Hinzufügung dieser vergötternden Abschnitte, an ihre oft ungeschickte Einführung, ihre lose Verbindung und ihre Entbehrlichkeit für den Fortgang der Erzählung erinnert zu werden. Kṛishṇa ist, auch wie das Mahâbhârata jetzt uns vorliegt, nicht der Hauptheld des Gedichts; dieses sind die Pâṇḍava. Er gehörte gewiss schon zur ursprünglichen Pâṇḍavasage, aber als Held seines Stammes und nicht höher stehend als die Pâṇḍava; seine Erhebung über die Nebenhelden gehört späteren Bemühungen, durchdringt aber nicht das ganze Werk, und nur in sehr seltenen Stellen haben die späteren Bearbeiter gewagt, das Bhârata das heilige Buch von Kṛishṇa zu nennen.“ [1]

In wesentlich gleichem Sinne hatten sich übrigens bereits früher Kenner wie Wilson und A. W. v. Schlegel ausgesprochen. [2]

Lassen ist der Ansicht, „dass wir die epischen Gedichte in wesentlich derselben Form vor uns haben, die sie schon bei den eigentlichen Diaskeuasten besassen und dass nachher vorzüglich nur die Bearbeitung im Sinne der ausschliesslichen Vishṇu-Verehrung hinzukam; denn diese Auffassung ist angeklebt, nicht mit dem inneren Wesen der alten Sage verwachsen.“ [3]

Das Mahâbhârata erzählt, dass die Götter den Vishṇu baten, sich auf Erden gebären zu lassen. Da zieht er sich zwei Haare aus, ein weisses und ein schwarzes. Diese Haare gehen in zwei Yâdava-Frauen, die Weiber des Vasudeva, ein. Aus dem weissen wird Balarâma, der Bruder des Kṛishṇa, geboren, aus dem schwarzen Kṛishṇa. Auf diese Theilung wird aber weiterhin keine Rücksicht genommen, vielmehr erscheint Kṛishṇa als der ganze Gott Vishṇu in eigener Person. Er ist der höchste Gott, obschon die von ihm berichteten Thaten sehr

---

[1] S. Lassen, Ind. Alt. I², p. 586.
[2] S. ebenda, Anm.
[3] Lassen, a. a. O. I², p. 590.

Digitized by Google

oft keineswegs den Stempel sittlicher Reinheit tragen. Es heisst von Kṛishṇa, dass zu Anbeginn der Welt Brahmâ, welcher das All ist, aus dem Lotus seines Nabels entsprungen sei, dass alle Götter aus ihm hervorgegangen seien und ihm gehorchen. Brahmâ selbst sagt zu den Göttern: „Ihr müsst diesen Vâsudeva,[1] dessen Sohn ich, Brahmâ, der Herr der Welten bin, verehren. Nimmer, o ihr grossen Götter, darf der mächtige Träger der Muschel, des Diskus und der Keule[2] für einen einfachen Menschen geachtet werden. Dies Wesen ist das höchste Mysterium, die höchste Existenz, der höchste Brahmâ, die höchste Macht, die höchste Freude, die höchste Wahrheit. Dies Wesen ist der Unvergängliche, der Ununterscheidbare, der Ewige. Vâsudeva (Kṛishṇa), von unbegrenzter Macht, darf deshalb nicht von den Göttern, auch von Indra nicht oder von den Asura als nur ein Mensch missachtet werden. Wer sagt, dass er nur ein Mann sei, dessen Verständniss ist verkehrt; wer den Kṛishṇa verachtet, den wird man den niedrigsten der Menschen nennen. Wer Vâsudeva verachtet, der ist voll Finsterniss. Wer den glorreichen Gott nicht kennt, dessen Selbst die Welt ist, der ist voll Finsterniss. Der Mann, welcher dieses grosse Wesen verachtet, das Krone und Juwel trägt, das seine Verehrer von Furcht befreit, der ist in tiefe Finsterniss gestürzt.“[3]

Diese Aussprüche machen den Eindruck einer leidenschaftlichen Vertheidigung oder Propaganda; sie entstammen darum wohl einer Zeit, in welcher noch eifrig für weitere Verbreitung der Kṛishṇa-Verehrung gekämpft wurde. Wir sehen in denselben den Kṛishṇa-Vishṇu sogar über Brahmâ erhoben, der sich willig vor ihm beugt. Und das war auch eigentlich nur die natürliche Folge jener Strömung, die den Vishṇu zum höchsten Gott erhob. Auch Brahmâ musste zuletzt in ihm aufgehen. Vishṇu ist über alle anderen Götter hinausgewachsen, hat den Thron des Brahmâ eingenommen. Diese Auffassung tritt nun auch deutlich aus manchen anderen Stellen des Mahâbhârata hervor. Dort heisst es: „In ihm, dem Herrn aller Wesen, sind alle Wesen als seine Eigenschaften enthalten, wie Edelsteine auf die Schnur gereiht; auf ihm ruht das seiende und nicht seiende All. Hari (Vishṇu) mit tausend Häuptern,

[1] Dies Patronymicum bezeichnet den Kṛishṇa, weil er als Sohn des Vasudeva gilt.

[2] Embleme des Vishṇu-Kṛishṇa.

[3] Duncker, Gesch. d. Alterth. III[4], p. 385, nach Muir, Original Sanskrit Texts, Bd. IV p. 216.

Digitized by Google

tausend Füssen, tausend Augen glänzt mit tausend Gesichtern; er, der Gott, der über Alles hinausragt, der Kleinste der Kleinen, der Weiteste der Weiten, der Grösste der Grossen, der Hervorragendste der Hervorragenden, ist die Seele von Allen; er, der Alles Wissende, der Alles Kennende, ist der Hervorbringer von Allem; in ihm schwimmen die Welten, wie Vögel im Wasser. Vishṇu ist ohne Anfang und ohne Ende, die Quelle der Existenz aller Wesen. Von dem tausendarmigen Vishṇu, dem Haupt und dem Herrn der Welt, entsprangen alle Wesen im Anfang der Zeiten, in ihn kehren sie zurück am Ende der Zeiten. Hari ist der ewige Geist, glänzend wie Gold, wie die Sonne am wolkenlosen Himmel. Brahmâ ist aus seinem Leibe entsprungen und wohnt mit den übrigen Göttern in seinem Körper; die Lichter des Himmels sind die Haare seines Hauptes. Ihn, den lotusäugigen Gott, preiset der ewige Brahmâ, ihn beten die Götter an.“[1]

So ist Vishṇu denn auch der grosse Gott der pantheistischen Weltauffassung geworden. Alle Herrlichkeit, die einst dem Âtman-Brahman nachgerühmt wurde, wird jetzt auf Vishṇu übertragen. In der **Bhagavadgîtâ**, jener berühmten Episode des Mahâbhârata, offenbart sich Vishṇu-Kṛishṇa dem Arjuna auf dessen Bitte in seiner wahren Gestalt. Da erscheint er hoch zum Himmel emporragend, mit einer Menge von Köpfen, Armen und Augen, ohne Anfang, Mitte und Ende, eine unzählige Menge von Leibern und Gestalten in sich bergend. Alle Götter, und die Schaaren der verschiedenen Geschöpfe, alle Weisen der Vorzeit, alle Helden, die himmlischen Schlangen, ja Brahmâ selbst auf seinem Lotussitze erscheinen im Leibe des Allgewaltigen, sind nichts als Theile seines unermesslichen, Staunen und Schrecken erregenden Leibes.[2]

Im Râmâyaṇa wird erzählt, dass der furchtbare Riese Râvaṇa von Brahmâ die Gunst erbeten und erhalten hatte, durch Götter, Gandharven, Yaksha's, Dânava's und Râkshasa's unverwundbar zu sein. Er richtet nun den gräulichsten Unfug an und versetzt die Götter in den grössten Schrecken, ohne dass sie etwas gegen ihn thun können. Râvaṇa hatte in seinem Hochmuth es verschmäht zu bitten, dass er auch durch Menschen unverwundbar sein möge. Nun fallen die Götter vor Vishṇu

---

[1] S. **Duncker**, Gesch. d. Alt. III[4] p. 379, nach **Muir**. Original Sanskr. Texts Bd. IV, p. 271 flg.

[2] Vgl. den elften Gesang der **Bhagavadgîtâ**, insbesondere von Vers 15 an; auch **Humboldt**, Ueber die unter dem Namen Bhagavadgîtâ bekannte Episode des Mahâbhârata p. 13.

Digitized by Google

nieder und flehen ihn an, sich als Mensch gebären zu lassen, um die Welt von dem Ungeheuer zu befreien. Vishṇu gewährt die Bitte und wird als Râma, Sohn des Königs Daçaratha von Ayodhyâ, geboren. Als solcher vollführt er Heldenthaten aller Art, in denen er aber durchaus als menschlicher Held und Kämpfer erscheint. Gegen das Ende des Epos aber kommen Brahmâ und die anderen Götter zu ihm, um ihm zu verkünden, wer er eigentlich sei, nämlich „der uranfängliche Schöpfer des Universums, das Haupt der Götterschaar, dessen Augen Sonne und Mond, dessen Ohren die Açvinen sind.“ Brahmâ selbst redet ihn an und sagt: „Du, o Wesen ursprünglicher Gewalt, du bist der ruhmreiche Herr, mit dem Diskus bewaffnet, du bist der Eber mit einem Horn, der Ueberwinder der gegenwärtigen und zukünftigen Feinde, du bist der wahre unvergängliche Brahmâ in der Mitte und am Ende, du bist die höchste Rechtsordnung der Welt, der Bogenträger, der höchste Geist, der Unbesiegte, der Schwinger des Schwertes. Du bist Einsicht, Geduld, Selbstbezwingung. Du bist die Quelle des Entstehens und die Ursache des Vergehens. Du bist Mahendra,[1] du vollziehst die Funktionen Indra's. Du hast die Veden gebildet; die Veden sind deine Gedanken, du erstgeborener, nur von dir abhängiger Herr. Du bist in allen Kreaturen, in den Brahmanen und in den Kühen, du hältst die Geschöpfe und die Erde mit ihren Bergen, du bist am Ende der Erde, in den Wassern, eine mächtige Schlange, welche die drei Welten trägt. Die ganze Welt ist dein Körper, Agni ist dein Zorn, Soma ist deine Freude, und ich (Brahmâ) bin dein Herz.“[2]

Also auch dieser Râma-Vishnu ist der pantheistische Gott der Brahmanen.

Die Lehre von den Incarnationen wurde noch bedeutend weiter ausgedehnt und bot den Brahmanen einen sehr bequemen Weg, Vishṇu zum Mittelpunkte einer ganzen Reihe der wichtigsten und im Volke angesehensten Sagen- und Mythenkreise zu machen und so dem neuen grossen Gotte auf einem Umwege die Sympathie und Verehrung einer grossen Menge von Völkern und Stämmen des Gangeslandes zuzuwenden.

Die Zahl der Verkörperungen oder Avatâra's des Vishṇu wird zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Werken anders angegeben. Meist sind es ihrer zehn, es werden aber

---

[1] D. h. „der grosse Indra“

[2] Duncker, a. a. O. III[4] p. 383. 384, nach Muir, Orig. Sanskrit Texts IV p. 178 flg.

auch noch mehr erwähnt.[1] Die wichtigsten, ausser der schon besprochenen Verkörperung als Krishna und der als Râma, seien hier kurz angedeutet.

Oft erwähnt ist die Verkörperung Vishṇu's als Vâmana oder Zwerg, in welcher Gestalt er den Asura Bali überlistete und ihm durch die altberühmten drei grossen Schritte die Welt abgewann. Schon in den Brâhmaṇa's wird erzählt, dass einst die Asuren den Göttern die Welt entrissen hätten und dass es Vishṇu gewesen, der sie ihnen wieder gegeben. In den epischen Dichtungen wird nun späterhin diese Erzählung mit dem alten Mythus von den drei Schritten des Vishṇu in Zusammenhang gebracht und zugleich mit der Lehre von den Incarnationen, indem es heisst, dass der böse Asura Bali einst die Götter besiegt und die Erde gewonnen habe. Da soll Vishṇu die Gestalt eines Zwerges (Vâmana) angenommen und den Bali gebeten haben, ihm soviel Raum zu schenken, als er mit drei Schritten durchmessen könne. Als ihm der Asura dies zugestanden, habe Vishṇu seine wahre Gestalt angenommen, mit drei Schritten Erde, Luft und Himmel durchmessen und den Asura in die Hölle gestossen.

In dieser Erzählung steckt, wie man sieht, ein uralter Kern.

Dasselbe ist der Fall bei Vishṇu's Verkörperung als Matsya oder Fisch. Als solcher erscheint er nämlich zur Zeit der grossen Fluth und zieht das Schiff des frommen Königs Satyavrata, der auf seinen Befehl sich mit den sieben Ṛishi's darin geborgen, durch das gewaltige Wasser. Hier liegt unzweifelhaft dem Kerne der Erzählung die alte Sintfluthsage zu Grunde, die wir ja bei so verschiedenen Völkern wiederfinden. In der älteren Sage des Mahâbhârata erscheint indessen Brahmâ als Fisch und der Gerettete ist Manu, der Vater des Menschengeschlechtes.

Als Schildkröte oder Kûrma spielt Vishṇu eine Rolle in der phantastischen Mythe von der Quirlung des Weltmeeres und Gewinnung des Amrita oder des Unsterblichkeitstrankes und noch verschiedener anderer kostbarer Güter. Er lässt die Spitze des Berges Mandara sich auf den Rücken setzen; Götter und Dämonen binden die Schlange Vâsuki als Seil um den Berg und drehen denselben nun als Quirl in dem Weltmeere, bis die herrlichsten Dinge zum Vorschein kommen.[2]

---

[1] Das Bhâgavata-Purâṇa kennt z. B. deren zwanzig.

[2] Im Berg Mandar beim heutigen Bhagalpur in Behar am rechten Gangesufer verehren die Hindu diesen Quirl; am Abhang desselben findet

Digitized by Google

Als **Eber** oder Varâha rettete Vishṇu die Erde aus der Gewalt des bösen Dämon Hiraṇyâksha, d. i. des Goldäugigen, der dieselbe auf den Boden des Oceans hinabgezogen hatte. Nach einem tausend Jahre dauernden Kampfe tödtet Vishṇu das Ungeheuer und trägt die Erde auf seinen Hauern an den alten Ort.

Als **Nṛisiṃha** oder **Mannlöwe**, mit einer Gestalt, halb Mann halb Löwe, zerriss er den bösen Dämon Hiraṇyakaçipu mit seinen Tatzen.

Als **Paraçurâma** oder „**Râma mit dem Beil**", wohl zu unterscheiden von dem Râma des Râmâyaṇa, machte Vishṇu den langdauernden Kämpfen zwischen Brahmanen und Kriegern ein Ende, indem er die übermüthigen Kshatriya-Geschlechter vernichtete und so als Mitbegründer der brahmanischen Staatsordnung erscheint.

Ja sogar **Buddha** soll nach der späteren Lehre der Brahmanen eine Incarnation des Vishṇu gewesen sein, einzig und allein zu dem Zwecke, um die schlechten Menschen und Dämonen sich selbst vernichten zu lassen, indem sie durch Buddha dazu gebracht wurden, das Kastengesetz zu missachten und die Verehrung der Götter über Bord zu werfen — eine sehr absonderliche Idee.

Am gefeiertsten aber blieb doch immer die Incarnation Vishṇu's als Kṛishṇa.

Die zehnte und letzte Incarnation des Vishṇu, als **Kalki**, wird erst in der Zukunft erwartet. Wenn die Welt in Schlechtigkeit ganz versunken ist, wenn die heiligen Schriften ihr Ansehen verloren haben und das Lebensalter der Menschen nur noch 23 Jahre beträgt, dann wird Vishṇu wieder leibhaftig erscheinen, das böse Weltalter, Kaliyuga, in dem wir jetzt leben, wird zu Ende gehen und es wird ein neues, vollkommenes Zeitalter, ein Kṛitayuga folgen.[1]

Vishṇu, der Gott der Lebenskraft, die durch die ganze Natur geht und sie erhält, schläft nach dem Glauben der Inder während der Regenzeit, auf einem Lotusblatt im Weltmeer schwimmend. Dann erwacht er wieder zu neuer Thätigkeit. Er wird in der mittelalterlichen Mythologie gedacht und demgemäss auch abgebildet mit vier Armen, eine Keule tragend,

---

sich eine Göttermaske von unsicherer Deutung. S. **Schlagintweit**, Indien in Wort und Bild, Bd. I p. 170 Anm.

[1] Dieses Dogma erinnert wieder auffallend an die Lehre der Buddhisten, nach welcher in der Zukunft noch ein grosser Buddha, mit Namen **Mâitreya**, erscheinen soll.

Digitized by Google

mit Muschel und Diskus versehen. Er reitet auf dem Vogel Garuda, ursprünglich wohl der Sonnenvogel, da im Ṛigveda die Sonne auch als Vogel, als Adler gedacht wird. Seine Gemahlin ist Çrî oder Lakshmî, die Göttin der Schönheit und des Glückes.

Der Cultus des Vishṇu wuchs im Mittelalter immer mehr an Einfluss und Verbreitung und hat sich allen Wechselfällen der Geschichte, allen feindlichen Gegenströmungen zum Trotz in weitem Umfang bis zum heutigen Tage erhalten Zahllose Tempel in Indien sind heute noch diesem Gotte geweiht und die Schaar seiner Anhänger wird nach Millionen gezählt.

Digitized by Google

Vierundzwanzigste Vorlesung.

Der grosse Gott Çiva, seine Herkunft und seine Entwickelung. Rudra im Ṛigveda. Rudra-Çiva in den Yajurveden; seine Epitheta und verschiedenen Erscheinungsformen. Verschmelzung des Rudra-Çiva mit verschiedenen anderen Göttern, wie Bhava und Çarva. Der Name Çiva wird Hauptname des Gottes. Die Gegenden, wo sein Cultus zuerst heimisch zu sein scheint. Verschmelzung des Çiva mit dem Gotte Hara. Vereinigung des Phallusdienstes mit seinem Cultus. Aeussere Erscheinung des Çiva. Verherrlichung desselben als obersten Gottes in der mittelalterlichen Poesie. Beziehung zu Vishṇu.

Während im Gebiete des Ganges sich die Verehrung des Vishṇu mehr und mehr eingebürgert hatte, war in anderen Theilen Indiens die Gestalt eines anderen Gottes emporgewachsen, eines furchtbaren und gewaltigen Gottes, der jenem freundlichen Vishṇu als gefährlicher Rivale zur Seite trat und eigentlich bis auf den heutigen Tag noch mit ihm um den Vorrang kämpft. Zwar haben es die Brahmanen verstanden, beide Götter in ihrem theologischen Systeme zu vereinigen, aber es haftet diesen dogmatischen Versuchen doch immer einigermassen der Schein der Künstlichkeit an. Genau genommen sind diese Gegensätze bis heute noch nicht ausgeglichen, und auch die Hindu unserer Tage lassen sich der Hauptsache nach scheiden in Verehrer des Vishṇu und Verehrer des Çiva. Welches war nun die Herkunft dieses Gottes und was war es, das seine Verehrer an ihn fesselte?

In den Hymnen des Ṛigveda begegnen wir noch keinem Gott Çiva, er ist denselben fremd; indessen ist es bereits lange klargelegt, dass der vedische Rudra als derjenige Gott betrachtet werden muss, aus dessen Gestalt nach manchen Umwandlungen und Verschmelzungen mit anderen Göttergestalten der grosse Gott Çiva hervorgegangen ist.

Rudra, der „Brüllende“ oder „Heulende“,[1] der Vater der

[1] Von der Wurzel rud; nach Anderen „der Röthliche, der Rothe“.

Digitized by Google

Maruts, der Sturmgötter, repräsentirt die tosende und verheerende Gewalt des Sturmes. Er wird gedacht als bewehrt mit starkem Bogen und raschem Pfeil, und gefürchtet ist sein Geschoss, mit dem er die Bösen vernichtet. Immer wieder begegnet uns die angstvolle Bitte: Des Rudra Waffe möge uns verschonen! Er möge Menschen und Vieh nicht verderben! — Rudra wird geschildert als röthlich oder braun,[1] mit goldenem Schmuck geziert, das Haar geflochten oder in Form einer Muschel aufgewunden tragend,[2] eine Tracht, die in vedischer Zeit auch sonst bei männlichen Personen erwähnt wird[3] und bei diesem Gotte nach Roth wohl auf die im Knäuel geballten dunklen Wolken zu deuten ist.[4] Wir werden sehen, dass dieselbe Haartracht auch bei Gott Civa uns wieder begegnet.

Neben dieser furchtbaren und schreckenerregenden Seite seines Wesens zeigt Gott Rudra aber auch eine gütige und wohlthätige, dieselbe, die die späteren Namen Çiva und Çamkara besonders hervorheben. Er wird nicht nur der Stärkste unter den Starken genannt, sondern auch der allerbeste Arzt,[5] der reich versehen ist mit den trefflichsten Heilmitteln und angefleht wird, Noth und Leid zu lindern. Nach ihm sehnt sich der Fromme wie ein Knäblein nach des Vaters Gruss. Es ist mit dieser heilenden und beglückenden Eigenschaft, die in Rudra neben seiner Schrecklichkeit liegt, ursprünglich wohl die heilsame, reinigende, schlechte Stoffe der Atmosphäre fortschaffende Seite der Stürme gemeint.

Hören wir einen Hymnus des Vasishṭha an Rudra! Er singt[6]:

1. Bringet die Lieder dar dem Rudra mit starkem Bogen und schnellem Pfeil, dem selbstherrlichen Gotte, dem unbesiegbaren, siegreichen, trefflichen, der mit scharfer Waffe bewehrt ist! Erhören mög er uns!

2. Von seinem Sitze schaut er mit Selbstherrschermacht herab auf irdische und himmlische Geschlechter; o nahe dich freundlich unsern Häusern, die dich lieben! Nahe dich, o Rudra, unsern Kindern ohne Leid!

3. Mög uns verschonen dein Blitz, der vom Himmel herabgeschleudert über die Erde hinfährt! Du, vielersehnter, hast ja tausend Heilmittel, — nicht schädige uns an Kind und Kindeskindern!

4. O Rudra, triff uns nicht, gieb uns nicht preis! Nicht möge dein Zorn losstürmen gegen uns! Schenk uns die heilige Opferstreu und Preis unter den Lebendigen! Ihr Götter schirmet uns in steter Wohlfahrt!

---

[1] arusha oder babhru.
[2] kapardin; vgl. das Petersb. Wörterbuch unter diesem Worte.
[3] Vgl. oben p. 37.
[4] S. Lassen, Ind. Alt. I², p. 901.
[5] bhishajâm bhishaktama RV 2, 33, 4.
[6] RV 7, 46.

Digitized by Google

Vollständiger und deutlicher noch als in diesem Liede treten uns beide Seiten des Rudra, die heilende und die schreckvolle, in einem anderen Hymnus des Ṛigveda entgegen[1]:

1. Du Vater der Maruts, es komme zu uns deine Huld! Beraube uns nicht des Anblicks der Sonne! Der Held sei gnädig unsern Rossen! O Rudra, schenk uns reichen Kindersegen!

2. Durch die heilvollen Arzeneien, die du spendest, o Rudra, möchte ich hundert Winter noch erleben! Scheuche weit weg von uns die Noth, die Anfeindung, die Uebel weg nach allen Seiten!

3. Du, Rudra, bist an Schönheit der Schönste der Geborenen, der Stärkste der Starken, du Donnerkeilträger! Bring rettend uns ans andre Ufer der Noth, zum Heile, halte fern von uns alle Angriffe der Krankheit!

4. O möchten wir dich nicht erzürnen, Rudra, durch unsre Verehrung, nicht durch ein schlechtes Preislied und Geschrei.[2] Hilf unsern Helden auf mit deinen Arzeneien! Den besten der Aerzte hör ich dich nennen.

5. Ihn, der durch Anrufung und Opfer herbeigerufen wird, den Rudra möchte ich mit Preisliedern befriedigen; der süssen Trank verschafft und trefflich anzurufen ist, nicht möge uns der schönwangige Braune dem Zorne überantworten.

6. Der Stier,[3] den die Maruts umgeben, hat mich mit rüstiger Kraft erfreut, da ich flehte. Möchte ich des Rudra Huld erreichen unversehrt, wie den Schatten aus der Sonnengluth.

7. Wo ist denn, Rudra, deine gnädige Hand, die heilt und lindert? Der du die gottgesandte Krankheit wegnimmst, sei gnädig mir, o Stier!

8. Dem braunen Stier, dem glänzenden, lass ich erschallen laut den grossen Lobgesang! Verehre den hellfunkelnden in Demuth! Wir preisen des Rudra gewaltiges Wesen.

9. Mit starken Gliedern, vielgestaltig, furchtbar, schmückte der Braune sich mit leuchtendem Goldschmuck. Von ihm, dem Herrn der grossen Welt, von Rudra weichet nicht göttliche Lebensfülle.

10. Wohl würdig dessen trägst du Pfeil und Bogen, wohl würdig dess den hehren bunten Goldschmuck, wohl würdig dess besitzest du all diese Macht; nichts Stärkeres giebt es als dich, o Rudra.

11. Preise den berühmten jugendlichen, der auf dem Streitwagen sitzet, den furchtbaren, der wie ein wildes Thier (den Gegner) anfällt! Sei gnädig dem Sänger, o Rudra, wenn du gepriesen wirst! Einen Andern als uns mögen deine Geschosse treffen.

12. Wie ein Knäblein, das seinen Vater begrüsst, so neige ich mich dem Herannahenden, o Rudra! Ich preise den Spender des reichen Gutes, den Heerführer; du, der Gepriesene, spende die Heilmittel uns!

13. Eure strahlenden Arzeneien, o Maruts, die sehr heilvoll und wohlthätig sind, ihr Starken, die unser Vater Manu sich erwählte, die wünsche ich von Rudra zu Heil und Segen.

14. Des Rudra Waffe möge uns verschonen! Vorüber gehen mög an uns die schwere Ungunst des Gewaltigen! Was allzu straff ist, spanne

---

[1] RV 2, 33; Verfasser Gritsamada.

[2] Eig. Zusammenrufen, d. h. wohl Durcheinanderufen, Schreien beim Gebete.

[3] Stier, starker Stier, brauner Stier — ehrendes Beiwort so mancher Götter, und auch des Rudra.

Digitized by Google

du ab für unsre Opferherrn! O gütiger, sei gnädig du Kind und Kindeskindern!

15. Du brauner Stier, wenn du erscheinst, so zeig dich nicht im Zorn und tödte nicht! Höre, o Rudra, unser Gebet! Laut mög im Rath der Unsern Stimme schallen!

So der Ṛigveda.

Gehen wir nun zu der folgenden Periode, zu den Yajurveden, über, so finden wir in denselben ganz besondere Abschnitte speciell der Verehrung des Rudra gewidmet,[1] und es machen dieselben im Ganzen einen jüngeren Eindruck als diese Texte sonst.[2] Wahrscheinlich kam im Laufe der Brâhmaṇa-Periode mehr und mehr die Verehrung des Rudra in seinen mannigfaltigen Gestalten und Erscheinungsformen auf, und die grosse Bedeutung, welche dieser Gott allmählich erlangte, veranlasste die Brahmanen, die an ihn gerichteten Gebete und Anrufungen in die, einer früheren Periode entstammenden, Yajus-Bücher einzufügen.

Diese Abschnitte der Yajurveden sind für uns von bedeutendem religionsgeschichtlichen Interesse, denn sie sind es, aus denen wir mit unzweifelhafter Deutlichkeit ersehen können, dass in der That der spätere Gott Çiva aus dem vedischen Rudra sich herausgebildet und entwickelt hat.

Es ist Rudra, der hier gefeiert wird, der furchtbare Bogenschütze, der braunrothe Flechtenträger, der angefleht wird, seine Waffe gnädig vorübergehen zu lassen. Aber dieser, mit seinem alten Namen und allen alten Abzeichen viel angerufene Gott wird hier in einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungen gedacht und erhält eine ganze Reihe von Beinamen und Epithetis, in denen uns schon ganz unzweideutig der spätere Gott Çiva mit allen seinen wesentlichsten Benennungen entgegentritt. Er wird Çiva „der Gütige“ und Çaṃkara „der Heilbringer“ genannt, Mahâdeva „der grosse Gott“, Bhava und Çarva, später geläufige Namen des Çiva; Nîlagrîva „der Blaunackige“, ein bekanntes Epitheton des Çiva, Giriça und Giriçanta „Herr der Berge“, Paçupati „Herr des Viehs“ u. dgl. m.

Einige dieser Namen sind ohne Zweifel ursprünglich Bezeichnungen anderer Götter, die in bestimmten Stämmen des

---

[1] Die sogen. Rudrajapa's.

[2] Dass sie später in dieselben eingeschoben sind, halte ich auch deshalb für wahrscheinlich, weil das entsprechende Stück, der Rudrajapa, im Mânava-Çrâutasûtra, welches wohl das älteste Çrâutasûtra sein dürfte, sich selbst als ein jüngerer Nachtrag (ein Pariçishṭa) kennzeichnet.

Digitized by Google

indischen Volkes eine besondere Verehrung geniessen mochten, und wir finden hier wieder, ähnlich wie bei Vishṇu, die Gestalt des Rudra-Çiva aus verschiedenen Elementen, verschiedenen Göttergestalten zusammengeschmolzen. Es ist dies mehr als blosse Vermuthung, es lässt sich mit Evidenz erweisen. Z. B. die Namen Çarva und Bhava, später Bezeichnungen des Rudra-Çiva, treten uns im Atharvaveda als Namen zweier Götter entgegen, die nicht bloss von einander, sondern ebenso auch von Rudra unterschieden, und nur gelegentlich neben diesem genannt werden, weil sie ihm jedenfalls in einigen Stücken wesensverwandt waren.[1]

Wenn es z. B. im Atharvaveda (6, 93, 2) heisst: „dem Bogenschützen Çarva und dem König Bhava, den verehrungswürdigen, ihnen bringe ich Verehrung dar," — so kann nicht daran gezweifelt werden, dass hier Bhava und Çarva als zwei Götter neben einander genannt werden. Dasselbe ist ebenso unzweifelhaft der Fall in dem, mehrfach im Atharvaveda begegnenden Copulativ-Compositum „Bhavâçarvâu", d. h. „Bhava und Çarva". So heisst es z. B. im Atharvaveda (11, 2, 1): „O Bhava und Çarva, seid gnädig, wendet euch nicht gegen (uns), ihr Herren der Wesen, Herren des Viehs, Verehrung euch! Entsendet nicht den aufgelegten, angezogenen Pfeil! Verletzet uns nicht die zweifüssigen, nicht die vierfüssigen Wesen!"

Aufs Deutlichste wird man hier an jene vedischen Bitten an Rudra erinnert, — aber es sind Bhava und Çarva, zwei unterschiedene Götter, die hier angerufen werden.

An einer anderen Stelle heisst es[2]: „Zu Bhava und Çarva sagen wir dies, zu Rudra und zu dem, der der Herr des Viehs; ihre Pfeile, die wir kennen, sollen uns immerdar gnädig[3] sein!"

Hier sind also Bhava und Çarva neben Rudra und dem Herrn des Viehs genannt, als wesensverwandte Götter, Pfeilschützen, die um Schonung gebeten werden.[4]

Die Verschmelzung und endliche Identificirung dieser verschiedenen Götter mit dem Rudra-Çiva zu einer Person wird vermittelt durch die Vorstellung von den verschiedenen Erscheinungsformen oder Gestalten des Rudra. Schon im Ṛigveda

---

[1] So wird z. B. Çarva ein Bogenschütze (astar) genannt, wie Rudra.
[2] AV 11, 6, 9.
[3] „Gnädig" ist durch das Wort çiva ausgedrückt.
[4] Andere ähnliche Stellen findet man im Petersburger Wörterbuch s. v. bhava.

Digitized by Google

kommt ein Plural „die Rudra's" vor, dieselben bilden da eine besondere Götterordnung neben den Vasu's und Aditya's. Im Yajurveda ist nun in viel weiterem Maasse von verschiedenen Rudra's die Rede, und doch auch immer wieder von dem einen eigentlichen Rudra, der eine ganze Reihe von wichtigen Beinamen erhält, bei denen es aber nicht immer ganz deutlich ist, ob das Wort nur als ein Epitheton, oder als eine besondere Erscheinungsform des Rudra, oder aber am Ende noch als ein selbständiger, nahestehender, wesensverwandter Gott zu fassen ist.

Sehen wir uns beispielsweise jenes Capitel der Gebete an Rudra-Çiva in der Mâitrâyaṇî Saṃhitâ an.[1]

Es beginnt folgendermassen:

„Die klugen Falben sammt den weissen, lichten Rossen, den windschnellen, kraftvollen, gedankenschnellen sollen dich hierher fahren zu meiner Spende bei diesem Opfer, o Çarva!

Ihn, der früher geboren war als Götter, Rishi's und Asuren, den tausendäugigen grossen Gott[2] Çiva[3] möchte ich herbei fahren lassen.

Dies (Opfer) bringen wir dem höchsten Geiste[4] dar, wir wollen es spenden dem grossen Gott, dann möge uns Rudra fördern!"

Hier sehen wir Rudra bezeichnet als Purusha oder höchster Geist, als Mahâdeva oder grosser Gott und Çiva, und auch die erste Anrufung Çarva kann wohl nur auf ihn gehen.

Dann wird weiter der Zorn und die gefährliche Waffe des Rudra in vielfältiger Variation beschworen[5]:

„Verehrung, Rudra, deinem Zorn und Verehrung deinem Geschoss! Verehrung deinem Bogen und Verehrung deinen Armen!

In deiner freundlichen Gestalt,[6] o Rudra, der nicht furchtbaren, nicht hässlichen, in dieser heilvollen Gestalt, du Bergesherrscher, blick uns an!

Der Pfeil, den du, o Bergesherrscher, in der Hand trägst, um ihn abzuschiessen, — lass ihn gnädig[7] sein, o Bergesherr, nicht schädige du Mensch und Thier! u. s. w.

Löse du die Sehne vom Bogen, von den beiden Bogenenden! Die Pfeile, die du in der Hand hast, wirf sie weg, du heiliger!

Abspannend den Bogen, du tausendäugiger, hundert Köcher besitzender, der du schärfest die Spitze der Pfeile, sei uns ein Gnädiger (çiva), Wohlwollender! u. s. w.

Auch der Name Bhava taucht dazwischen auf[8]: „Verehrung der Waffe des Bhava, Verehrung dem Herrn der lebenden Wesen!"

---

[1] Es ist Mâitr. S. 2, 9. [2] Mahâdeva, der grosse Gott. [3] Oder „den Gütigen, Gnädigen". [4] Im Texte purusha. [5] Mâitr. S. 2, 9, 2. [6] Im Texte çivâ tanûḥ. [7] Im Texte çiva. [8] Mâitr. S. 2, 9, 3.

Digitized by Google

Und weiterhin heisst es[1] „Verehrung dem Bhava und dem Çarva, Verehrung dem Rudra und dem Herrn des Viehs, Verehrung dem mit geschorenem Haar und dem Flechtenträger,[2] Verehrung dem Blauhalsigen und dem Weisshalsigen, Verehrung dem Tausendäugigen und dem hundert Bögen Besitzenden, Verehrung dem Bergesherrn und dem Çipivishṭa,[3] Verehrung dem sehr Gnädigen und dem mit Pfeilen Bewehrten" und so fort in langer Reihe.

Verehrung wird weiterhin[4] gezollt dem Soma und dem Rudra, dem Dunklen und dem Röthlichen, dem, der heilvoll ist den Kühen, dem Herrn des Viehs, dem Furchtbaren und dem Schrecklichen, dem von vorne Treffenden und dem weithin Treffenden, dem Tödter und dem viel Tödtenden, dem zum Heil Gereichenden und zur Freude Gereichenden, dem Heil Schaffenden (çaṃkara) und Freude Schaffenden, dem Gütigen (çiva), dem sehr Gütigen!

Hier begegnen uns wieder deutlich Çiva und Çaṃkara als Namen Rudra's!

Dann heisst es weiter[5]: „O Rudra, mit deiner freundlichen Gestalt, die freundlich und heilvoll ist ganz und gar, freundlich und heilend das Gebrochene, mit der sei uns gnädig, damit wir leben!"

„Sehr gnädiger, sehr gütiger, sei gütig (çiva) uns und wohlwollend" u. s. w.

Endlich werden ganze grosse Schaaren von Rudra's, Bhava's und Çarva's aufgeführt[6]:

Die unzähligen Tausende von Rudra's, die auf Erden sind, deren Bögen spannen wir ab auf eine Entfernung von tausend Yojana.[7]

Die Bhava's, die in diesem grossen Meer, in der Luft sich befinden, deren Bögen etc.

Die blaunackigen, weisshalsigen Rudra's, die sich im Himmel befinden, deren Bögen etc.

Die blaunackigen, weisshalsigen Çarva's, die unten auf der Erde wandeln, deren Bögen etc.

Die Herren der Geschöpfe, die ohne Haarbusch, die mit Flechten versehen sind, deren Bögen etc.

Und dann werden nachher die Feinde, nach Art des Yajurveda, diesen verschiedenen Rudra's „in ihr Gebiss gelegt".

Wenn wir nun auch hier von einer grossen Vielheit von

---

[1] Mâitr. S. 2, 9, 5. [2] kapardin. [3] Bezeichnung Rudra-Çiva's. [4] Mâitr. S. 2, 9, 7. [5] Mâitr. S. 2, 9, 9. [6] Mâitr. S. 2, 9, 9. [7] Ein bestimmtes Längenmaass.

Digitized by Google

Rudra's, Bhava's und Çarva's hören, so tritt doch an bestimmten Stellen deutlich hervor, dass dies immer verschiedene Gestalten, Erscheinungsformen (rûpâṇi) des einen Rudra sind. So heisst es am Schluss[1]: „Verehrung, o Rudra, sei deinen Gestalten, den nicht furchtbaren und den furchtbaren, den nicht furchtbaren und den sehr furchtbaren" u. s. w. Und die letzten Worte lauten charakteristisch: „Verehrung sei dir! Verletze mich nicht!"

Die anderen Yajurveden stimmen mit dem hier Gegebenen in allem Wesentlichen überein.

Mehr und mehr muss dann in der folgenden Zeit dieser Rudra-Çiva mit seinen zahlreichen Erscheinungsformen einen einheitlichen Charakter gewonnen haben, sich zu dem grossen Gott Çiva gestaltet oder verdichtet haben, bei welchem nun die Namen jener verschiedenen Erscheinungsformen als mehr oder weniger geläufige Beinamen sich vorfinden. In den alten buddhistischen Sûtra's begegnet er uns, wie früher erwähnt, unter den Namen Çiva und Çaṃkara, der Heilvolle, und der erstere Name erscheint jetzt als seine eigentliche und vorherrschende Bezeichnung. Diesen Namen Çiva,[2] d. h. der Gnädige oder Gütige, wie auch den Namen Çaṃkara erhält er zum Theil jedenfalls durch eine Art Euphemismus, weil man wünschte, dass der furchtbare und gewaltige Gott dem Menschen seine gütige, heilvolle Seite zukehren möge; dass ihm diese anderntheils aber in der That nicht mangelte, geht schon aus den ältesten Schriften, aus Ṛigveda und Yajurveda hervor, wie wir früher gesehen haben.

Çiva erhält weiterhin ausser den schon erwähnten Namen

[1] Mâitr. S. 2, 9, 10.

[2] Benfey hat den Namen Çiva von der Wurzel çu, çvi „wachsen, schwellen", ableiten wollen, also etwa „der Wachsende, Schwellende", weil Çiva auch der Gott der gewaltigen Zeugungskraft in der Natur ist; und auch Lassen nahm dies als wahrscheinlich an. (Vgl. Benfey, Indien p. 179; Lassen, a. a. O. I², p. 923). Meiner Ansicht nach machen sowohl etymologische als historische Gründe diese Annahme unmöglich. Bei dieser Ableitung soll das Wort çiva aus çva mit Einschiebung von i gebildet sein, was schwerlich angeht. Und dann finden wir diesen Namen dem Gotte schon im Yajurveda beigelegt, wo von seinem zeugungskräftigen Wesen noch nicht die Rede, wo er noch der alte gefürchtete Rudra-Çiva ist, den man anfleht, gnädig Mensch und Vieh mit seiner Waffe zu verschonen, gnädig von seinen Arzeneien zu spenden; die Beziehung zu der Zeugungskraft in der Natur ist erst später in diesen Gott hineingelegt, nachdem derselbe schon zu einer der ersten und grössten Göttergestalten herangewachsen war. Das Wort çiva ist ein geläufiges Adjectivum, mit der Bedeutung „gnädig, gütig, freundlich".

Digitized by Google

— Mahâdeva „der grosse Gott“, Giriça „der Bergesherr“, Paçupati „der Herr des Viehs“, Bhava und Çarva — noch manche andere. So wird er 'Içvara, d. h. der Herr, genannt, Devadeva „der Gott der Götter“, Sarvadeveça „der Herr aller Götter“ u. dgl. m. Diese letzteren Bezeichnungen entstammen offenbar erst der Zeit, wo Çiva zum Range eines höchsten Gottes erhoben wurde. Es geschah dies wohl ebenso wie bei Vishṇu in den ersten Jahrhunderten nach Buddha, und die Gründe seiner Erhöhung waren wesentlich dieselben wie bei Jenem. Das Volk war in verschiedenen Theilen Indiens dem Dienste des Rudra-Çiva zugethan, und die Brahmanen, welche gerade dem Buddhismus gegenüber den Cultus eines persönlichen Gottes nach Kräften stützten und förderten, liessen dem Volke nicht nur diesen seinen Gott, den es fürchtete und verehrte, sondern sie umkleideten denselben immer mehr mit den Attributen und dem Nimbus der höchsten Gewalt und Götterwürde. Es war dies möglich zu derselben Zeit, wo die Vishṇu-Verehrung emporkam, weil es in anderen Gegenden Indiens stattfand. Nach Lassen wurde Çiva im östlichen Indien in Magadha und bis zum Flusse Vâitaraṇî in Kalinga verehrt, desgleichen an der Westküste in Gokarṇa. Ganz besonders aber war die Verehrung dieses Gottes im westlichen Himâlaya heimisch. Gangâdvâra, der Ort, wo die Gangâ aus dem Gebirge hervortritt, gilt als ein Hauptsitz seiner Verehrung. Auf dem Berge Kâilâsa im Himâlaya soll er thronen. Arjuna ging zum höchsten Himâlaya, um von Çiva die göttlichen Waffen zu erhalten. Auch in Kaschmir wurde er früh verehrt. Darum wird nun auch Çiva der Herr der Berge, Giriça oder Girîça, genannt; und ebendarauf deuten auch die Namen seiner Gemahlin Pârvatî oder Durgâ, denn Pârvatî heisst „die Bergestochter“, und Durgâ „die schwer Zugängliche“, Bezeichnung eines Gebirgspasses. Die Sage lässt die Gangâ vom Himmel herab auf das Haupt des Çiva stürzen, und von dort erst gelangt sie dann zur Erde, — offenbar wieder weil Çiva dort heimisch war, wo der heilige Strom entspringt. Dort im Gebirge ist ja auch der Sitz der furchtbarsten Stürme, dort musste man der schreckenerregenden Gewalt dieses Gottes sich beugen. Für diese, an erhabenen Schrecknissen der Natur reichen Gegenden war Çiva der rechte Gott, wie für das Gangesland der milde, wohlthätige Vishṇu. Es war der dämonische Reiz des Furchtbaren und Uebergewaltigen, was unzählige Inder zur Verehrung des Rudra-Çiva in schauernder Demuth zwang.

Man übertrug auf Çiva auch manche Züge des alten Gott

Agni.[1] Mit ihm wurde ferner noch die Gestalt eines anderen Gottes verschmolzen, nämlich des Hara, d. h. des „Nehmers oder Entreissers", der ihm wohl im Wesen ähnlich sein mochte und vermuthlich ebenfalls ursprünglich der Gott eines bestimmten indischen Stammes war. Hara ist später ein beliebter Name des Çiva, wie Hari des Vishṇu, und das Compositum Hariharâu, d. h. Hari und Hara, bezeichnet darum Vishṇu und Çiva zusammen.

Dass mit der Gestalt des Çiva auch noch die anderer Volksgötter verschmolzen wurde, können wir wohl auch daraus schliessen, dass auf ihn der Dienst des Linga oder Phallus übertragen wurde. Von einem Phallus-Dienst ist im Veda, in der älteren indischen Zeit überhaupt nicht die Rede.[2] Es wird dies Symbol besonders unter den Çivaiten des südlichen Indien verehrt, und es ist die wahrscheinlichste Annahme, dass die Urbewohner in jenen Landstrichen dem Phallus-Dienste huldigten und dieser dann auf Çiva übertragen wurde. Damit erhielt er dann auch die früher erwähnte Beziehung auf die Zeugungskraft in der Natur. In der Aufnahme des Linga in den Çiva-Dienst wäre also wieder eine Concession an einen bestehenden Cultus im Volke zu erblicken, und zwar im nichtarischen Volke, das sich wohl auch nicht so ohne Weiteres seine alten Götter und heiligen Symbole rauben liess.[3]

Gott Çiva wird uns geschildert als bewaffnet mit dem Dreizack (triçûla) und versehen mit einem Netz (pâça), das seine Herrschaft über die Thiere andeuten soll. Ihm ist der Stier heilig; er wird Vṛishadhvaja genannt, d. h. der Träger des Stierbanners. Er trägt das Haar geflochten, wie Rudra im Ṛigveda, und heisst darum Jaṭâdhara oder Dhûrjaṭi, d. h. der Träger des Haarzopfes. Dies war nun auch die Tracht der brahmanischen Büsser und Asketen, und so gestaltet es sich ganz natürlich — mit Anlehnung an jenen alten mythischen Zug — dass Çiva als Büsser gedacht wird, ein Büsser, der

---

[1] S. Lassen, Ind. Alt. I², p. 924.

[2] Falls übrigens R. Garbe's Erklärung des Wortes çiçnadeva im Ṛigveda (nämlich „den Phallus zum Gotte habend") richtig ist, so werden dort Phallus-Diener mit Abscheu genannt.

[3] Die sogen. Lingaiten, welche Gott Çiva unter dem Phallus-Symbol verehren, sind noch heutzutage im Süden Indiens zahlreich vertreten und sollen anderen brahmanischen Sekten gegenüber einigermassen intolerant sein (vgl. Schlagintweit, Indien in Wort und Bild, Bd. I p. 147). — Nach dem Berichte des Missionärs Stevenson sollen übrigens noch in der Gegenwart die Brahmanen des Südens den Dienst bei Tempeln, wo das Linga verehrt wird, verachten.

Digitized by Google

die furchtbarste Busse übt und Gewaltiges dadurch erreicht. Es entspricht durchaus dem Geiste der späteren Zeit, welche der Busse die höchste Gewalt im Himmel und auf Erden zuschreibt, dass auch der gewaltigste Gott ein Büsser ist.

Çiva trägt den Mond auf seinem Haupte und heisst darum auch Candraçekhara, d. h. den Mond als Kopfschmuck tragend.[1]

Die zerstörende Gewalt des alten Rudra und Agni in sich vereinigend, ist er zum furchtbaren Gotte der Vernichtung und des Todes geworden, und als solcher trägt er eine Kette von Todtenschädeln um den Hals.[2] Ihm, dem furchtbaren Zerstörer, werden Opfer von Thieren dargebracht.[3]

So war denn Çiva für einen grossen Theil Indiens zum höchsten Gotte herangewachsen, und die Brahmanen, welchen es daran lag, dem ganzen Indien seine Religion zu geben, mussten wohl oder übel die beiden Götter, Vishṇu und Çiva, neben einander als höchste Götter bestehen lassen.

Wir sahen, wie im Mahâbhârata und Râmâyaṇa Vishṇu als höchster Gott gepriesen wird, aber es finden sich nun auch andere Stellen in diesen Epen, die den Çiva im gleichen Sinne feiern.

Von ihm wird im Mahâbhârata gesagt, „er sei die Zuflucht der Götter, der Ursprung der Welt, unbesiegbar in den drei Welten von den Göttern, den Asura und den Menschen.“[4]

„Er ist die Quelle, die ungeborene Ursache der Welt, der Bildner des Alls, der Beginn aller Wesen, der Former der Götter, der unerzeugte, unvergängliche Herr, der Ursprung der Vergangenheit, der Gegenwart und Zukunft. Er ist der höchste Geist, die Heimath der Lichter, der Himmel, der Wind, der Schöpfer des Oceans, die Substanz der Erde, das Brahman

---

[1] Man hat es sogar versucht, den Çiva ganz zu einem Mondgotte zu machen, indem man seine Beziehung zur Zeugungskraft betonte, die mit dem Monde in gewissem Zusammenhang steht; dabei wurde dann der Zusammenhang Çiva's mit Rudra bezweifelt. Der letztere dürfte indessen durch das oben Gegebene zur Genüge festgestellt sein, und behält die indische Theologie in diesem Punkte vollständig Recht. Der Zusammenhang Çiva's mit dem Monde dagegen ist viel zu oberflächlich, als dass sich darauf viel bauen liesse.

[2] S. Lassen, Ind. Alt. I² p. 924.

[3] Wenn wir dem Berichte des Megasthenes Glauben schenken können, so fanden zu den Festen des Çiva, den er Dionysos nennt, „Aufzüge statt, bei denen die Könige, Glocken tragend und Pauken schlagend, mitzogen, die Leute gesalbt und bekränzt“. (S. Lassen, a. a. O. I², p. 925). Die Inder berichten uns nichts derart, doch ist es deswegen noch nicht unmöglich, sondern könnte ganz wohl stattgefunden haben.

[4] S. Lassen, Ind. Alt. I², p. 926 Anm.

Digitized by Google

selbst. Aber er ist auch der höchste Zorn; der Schöpfer der Welt und ihr Zerstörer. Er, der Alles durchdringende Gott, ist der Schöpfer und Herr des Brahmâ, Vishṇu und Indra; sie dienen ihm, der über die Materie und den Geist hinausreicht, der zugleich nicht ist und ist. Als er durch seine Kraft Materie und Geist in Bewegung setzte, da schuf Çiva, der Gott der Götter, der Schöpfer (Prajâpati), aus seiner rechten Seite Brahman, aus seiner linken Vishṇu. Seine Eigenschaften können in hundert Jahren nicht erklärt werden. Er ist Indra, er ist Agni, er ist die Acvin, er ist Sûrya, er ist Varuṇa. Nichts ist über ihn und nichts kann seiner grossen Gottheit widerstehen. Das Herz der Götter erschrickt im Kampfe, wenn sie seine furchtbare Stimme hören, keiner kann den Anblick des zürnenden Bogenhalters ertragen. Er hat zwei Körper und diese haben mannigfaltige Formen. Der eine Körper ist wehevoll, der andere günstig. Wenn er heftig und zornig ist, ist er ein Esser von Fleisch und Blut und Mark, dann heisst er Rudra. Wenn er zürnt, sind alle Welten verwirrt beim Klange seiner Bogensehne, Götter und Asuren hülflos und niedergeschlagen, die Wasser in Aufruhr, und die Erde bebt, die Berge sinken, das Licht der Sonne erlischt, der Himmel ist zerrissen und in dichte Finsterniss eingehüllt. — Çiva ist die Seele aller Welten; er wohnt im Herzen aller Kreaturen, er kennt alle Begierden, er ist sichtbar und unsichtbar; Schlangen sind sein Gürtel und Schlangenhäute sein Gewand."[1]

Natürlich verträgt sich solch eine Verherrlichung des Çiva schlecht mit dem, was wir früher aus den Epen über Vishṇu und den eine Incarnation Vishṇu's darstellenden Kṛishna angeführt haben. Indessen war man ja bei den Indern an ähnliche Widersprüche schon seit den Zeiten des Ṛigveda gewöhnt.[2]

Wir finden im Mahâbhârata auch den Versuch, die beiden höchsten Götter mit einander zu vereinigen, sie als eine Einheit darzustellen. Es heisst dort in einer Anrufung: „Heil dem Vishṇu-gestalteten Çiva, dem Çiva-gestalteten Vishṇu, dem Vertilger des Opfers des Daksha, dem Hari-Rudra!"[3]

---

[1] S. Duncker, Gesch. d. Alt. III[4], p. 386. 387; Muir, Orig. Sansk. Texts Bd. IV, p. 184. 188. 205. 203. 191 flg.

[2] An einigen Stellen des Mahâbhârata wird Kṛishṇa als dem Mahâdeva, d. h. Çiva, untergeordnet dargestellt, und wahrscheinlich fand die Verehrung des Kṛishṇa als eines höchsten Gottes besonders grossen Widerstand bei den Çivaiten. (Vgl. Lassen, a. a. O. I[2], p. 926; Muir, a. a. O. IV, p. 239 flg.)

[3] S. Lassen, Ind. Alterth. I[2], p. 926 Anm.; Muir, a. a. O. IV, p. 231 flg. — A. Holtzmann sagt über diesen Punkt (Ztschr. d. D. M.

Digitized by Google

Indessen sind die Gestalten dieser beiden grossen Götter doch zu verschiedener Art, — sie lassen sich nicht vereinigen. Und doch ist wieder ein Jeder von ihnen zu gross und gewaltig, sein Ansehen zu fest als das des höchsten Gottes bei seinen zahlreichen Anhängern begründet, als dass Einer dem Andern sich unterordnen könnte. So bleiben sie denn Beide als höchste Götter neben einander bestehen, und bald wird dem Einen, bald dem Andern der höhere Preis zu Theil.

Ges. XXXVIII p. 203): „Der Friedensschluss zwischen beiden Göttern oder historisch gesprochen der Versuch einer Versöhnung und Verschmelzung des Vishnuismus mit dem Çivaismus ist vielleicht unter den in unserem Gedichte nachweisbaren geschichtlichen Thatsachen die jüngste. Das Mahâbhârata in seiner jetzigen Gestalt und in seinen jüngsten Stücken stellt jene beiden Götter als gleichberechtigt neben einander und sucht sorgfältig den çivaitischen Leser ebenso zufrieden zu stellen wie den vishṇuitischen.“

Digitized by Google

Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Brahmâ auch ferner noch verehrt. Sein Charakter und seine Bedeutung im indischen Mittelalter, insonderheit im Mahâbhârata. Verhältniss zu Vishṇu und Çiva. System der drei grossen Götter. Die Lehre von der Dreieinigkeit (Trimûrti). Nachrichten der Griechen über die bei den Indern verehrten Götter. Der regenbringende Zeus. Der Ganges. In den Bergen Dionysos, in der Ebene Herakles verehrt. Herakles identisch mit dem Vishṇu-Kṛishṇa der Inder; Dionysos mit Çiva. Der Cult des Rudra-Çiva und des Vishṇu-Kṛishṇa muss um 300 vor Chr. schon ausgebildet gewesen sein. Die acht Lokapâla oder Weltenhüter. Indra, der Götterkönig, und seine Umgebung.

Wir haben in unseren letzten Vorlesungen das Emporkommen der beiden grossen Götter Vishṇu und Çiva betrachtet, welche beide bei ihren Verehrern als höchste Götter gelten und deren Cultus, im Volke seit Alters wurzelnd, von den Brahmanen befördert wurde. Den Brahmanen aber hatte doch früher schon ein anderer Gott als der höchste gegolten und sie liessen ihn nicht fallen, wenn sie auch aus verschiedenen früher entwickelten Gründen die Vishṇu- und Çiva-Verehrung eifrig pflegten: Das war Brahmâ, der grosse Gott, der schon in seinem Namen seinen innigen Zusammenhang mit den Brahmanen bekundet und als ihr Ahnherr gilt. Die Verehrung des Brahmâ als höchsten Gottes war gleichsam als letztes Resultat aus der gesammten religiös-philosophischen Entwickelung der vedischen Periode hervorgegangen; und wenn auch dieser Gott im Volke keinen Boden hatte, wenn auch sein Cultus nie eigentlich populär werden konnte, so liessen die Brahmanen dennoch nicht ab von ihm, den sie einmal als höchsten Herrn erkannt und verkündigt hatten. Er blieb bestehen in seiner Würde auch neben Vishṇu und Çiva.

Die Verehrung des Brahmâ, Vishṇu und Çiva, die neben einander alle drei als höchste Götter gelten, nennen wir das System der drei grossen Götter.

Digitized by Google

In ihrem Ursprung, wie wir gesehen haben, sehr von einander verschieden, behauptet doch Jeder von ihnen unabhängig seine Würde.

Brahmâ ist in seiner Eigenschaft als grosser Gott der älteste unter den dreien. Er gehört bereits durchaus der alten epischen Poesie an, spielt in den älteren Partieen des grossen Epos seine Rolle, während die Verherrlichung Vishnu's und Çiva's als höchster Götter vielmehr in jüngeren Theilen desselben hervortritt.[1]

Im Mahâbhârata erscheint Brahmâ als das personificirte Schicksal und Orakel der Götter. In erhabener Ruhe thront er auf seinem Herrschersitz und steht den Göttern mit seinem Rathe bei, die sich in jeder Bedrängniss zu ihm als ihrem Schutz und Hort flüchten. Er kennt nicht nur das Vergangene, sondern auch die Zukunft und weiss den Göttern stets das geeignete Mittel an die Hand zu geben, um sich aus der Verlegenheit zu helfen; doch greift er selbst nicht handelnd ein.

„In allen alten Stücken dieser Art — sagt Holtzmann[2] — ist nicht nur der allgemeine Verlauf derselbe, sondern auch der Ausdruck im Einzelnen: die Götter kommen durch einen Asura oder durch einen büssenden Heiligen in Bedrängniss, sie wenden sich an Brahmâ, welcher sitzend und lächelnd, wie etwa ein Grossvater[3] die kleinen Leiden seiner Enkel anhört, ihre Klagen entgegennimmt und, nachdem er einen Augenblick nachgedacht, ihnen die Mittel anweist, wie sie dem Uebelstande abhelfen können; wobei er regelmässig erklärt, er habe diesen Unfall schon lange vorhergesehen und auch die Abhülfe schon gefunden. Aber die Ausführung überlässt er den Göttern." Er tritt aus seiner beschaulichen Ruhe nicht heraus.

Brahmâ erscheint im grossen Epos als Lehrer und als der Herr der Götter, die nur unter seiner Autorität ihre Herrschaft ausüben.[4]

Er ist der Schöpfer der Welt und viele Namen feiern ihn als solchen.[5] Eine entschieden jüngere, speciell vishnuitische Darstellung ist die, dass Brahmâ die Welt im Auftrage des

---

[1] Man vgl. den werthvollen Aufsatz von Ad. Holtzmann, „Brahman im Mahâbhârata", Ztschr. d. D. M. G. XXXVIII, p. 168.

[2] In seinem eben erwähnten Aufsatz p. 168.

[3] pitâmaha, einer seiner häufigsten Namen.

[4] Vgl. Holtzmann, a. a. O. p. 177. 178.

[5] So heisst er lokakrit, lokakartar, sarvalokakṛit, jagatsrashṭar. Vgl. Holtzmann a. a. O. p. 180.

Vishnu erschaffen habe. Sie erscheint an mehreren Stellen des grossen Epos und ist dort jedenfalls erst später eingedrungen. Die vishnuitische Bearbeitung des Mahâbhârata konnte Brahmâ seinen alten Ruhm als Weltenschöpfer doch nicht nehmen und suchte die Superiorität Vishnu's nun in der Weise zu wahren, dass sie Brahmâ als in Vishnu's Auftrag handelnd darstellt.[1]

Von Brahmâ stammt die Ordnung der Welt; er erhält und regiert sie. Von ihm stammt Recht und Sitte, und er hält sie aufrecht. Er hat die Ehe gestiftet, das Königthum eingesetzt und die Kastenordnung geschaffen. Am nächsten stehen ihm natürlich die Brahmanen. „Nichts geht über einen Brahmanen" — soll der grosse Gott selbst gesagt haben.[2] Er hat der Sage nach die Erde einem Brahmanen[3] geschenkt, und trotz ihres Widerspruchs muss sie sich zuletzt darin finden.[4]

Von Brahmâ stammt auch das Opfer, der ganze Cultus her; von ihm die Busse, deren gewaltige Macht das indische Mittelalter so über alles Maass verherrlicht. Brahmâ ist es auch, der die heiligen Veden geschaffen.[5] Er ist ewig, allwissend und heilig.

Wenn der grosse Gott als Weltenseele gefeiert wird, aus der Alles hervorgegangen und in die Alles wieder zurückfluthet, dann erscheint er auch im Mahâbhârata als ein Neutrum, als das Brahman.[6] Und dies ist zweifellos die alte und ursprüngliche Auffassung. Aus jenem, in alter Zeit gefeierten neutralen Brahman, dem Absolutum, der Weltseele, hat sich ja, wie wir gesehen, erst der männliche Gott Brahmâ entwickelt, ist aus ihm geworden.

---

[1] S. Holtzmann a. a. O. p. 182. „Es ist wohl nur Zufall, — sagt Holtzmann ebenda — dass wir diesen vishnuitischen Kosmogonieen kein çivaitisches Gegenstück zur Seite stellen können; denn im Allgemeinen wird in unserem Gedichte ängstlich darauf gesehen, dass keiner jener beiden Götter hinter dem anderen zurückstehe, und was von dem einen behauptet wird, muss an einer andern Stelle auch von dem anderen gesagt sein. Doch findet sich der Satz, Çiva habe die Welt durch Vermittelung des Brahmâ erschaffen, nicht ausdrücklich ausgesprochen. Bestimmt aber wird Brahmâ von Çiva als Weltenschöpfer anerkannt, — und ebenso bestimmt ist Brahmâ eine Schöpfung des Çiva."

[2] S. Holtzmann a. a. O. p. 186.

[3] Dem Kaçyapa.

[4] Vgl. Holtzmann a. a. O. p. 186: „Der Sinn der Sage ist deutlich: die eigentlichen Götter der Welt sind die Brahmanen und jeder Protest dagegen ist vergeblich. In den spätesten Stücken weiss Brahmâ Göttern und Menschen nichts dringender anzuempfehlen als Gehorsam und Ehrerbietung gegen die Brahmanen."

[5] Vgl. Holtzmann a. a. O. p. 187—189.

[6] Vgl. Holtzmann a. a. O. p. 193.

Digitized by Google

Brahmâ erscheint in der bildlichen Darstellung mit vier Köpfen, vier Gesichtern, welche den vier Veden entsprechen.[1] Er hat vier Arme; in einem derselben hält er die heiligen Schriften, im zweiten einen Rosenkranz, im dritten ein Opfergefäss oder einen Almosentopf, im vierten einen Opferlöffel. So ist in ihm der fromme Asket symbolisirt. Er thront in seinem Himmel auf einem Lotossitze. Ihm ist der Lotos heilig und der Schwan. Seine Gattin ist Sarasvatî, die Göttin der Rede, des Lernens und Lehrens.[2]

Von einem eigentlichen Cultus des Brahmâ ist kaum die Rede.[3] Das liegt in seinem abstract philosophischen Ursprung und seinem ganzen Charakter begründet. Nur wenige, vereinzelte Tempel sind in dem ganzen grossen Indien ihm geweiht gewesen, und so ist es bis auf den heutigen Tag geblieben, während die Tempel des Vishṇu und Çiva nach Tausenden und Abertausenden zählten und heute noch zählen.[4]

Im Mahâbhârata sehen wir an Stellen, welche auf höheres Alter und reinere Ueberlieferung Anspruch machen dürfen, Vishṇu und Çiva noch dem Brahmâ untergeordnet auftreten.[5] Sie verehren ihn, wenden sich ebenso wie die anderen Götter an ihn um Rath und führen aus, was er ihnen aufträgt.

Aber weit grösser ist die Zahl der Stellen, wo eine umgekehrte Auffassung, die jedenfalls jüngeren Datums ist, in dem grossen Epos Platz gegriffen hat, wo Brahmâ als dem Çiva, resp. dem Vishṇu untergeordnet dargestellt wird.

An çivaitisch gefärbten Stellen des Mahâbhârata heisst es, dass Çiva der Schöpfer und Herr des Brahmâ, Vishṇu und der anderen Götter sei; dass er, und nicht Brahmâ, die Welt geschaffen habe. „Du, Çiva, bist es, den sie für Brahmâ halten, in dir sind alle Götter enthalten wie die Kühe im Kuhstalle,“ — heisst es einmal. Ja Çiva ist geradezu Brahmâ selbst, er

---

[1] So erscheint er auch im Mahâbhârata; s. Holtzmann, a. a. O. p. 204.

[2] Im Mahâbhârata wird übrigens nur an einer Stelle die Gattin Brahmâ's erwähnt, und da heisst sie Sâvitrî (Holtzmann a. a. O. p. 206).

[3] Auch das Mahâbhârata constatirt diese Thatsache und begründet sie mit der ruhigen Unpartheilichkeit Brahmâ's. „Die Menschen, heisst es hier, verehren Götter wie Indra, Agni, Varuṇa, Yama, Rudra, Skanda, von welchen sie Sieg über ihre Feinde erhoffen, aber nicht die gegen alle Wesen unpartheiischen und geduldigen Götter wie Brahmâ, Dhâtar, Pûshan.“ S. Holtzmann a. a. O. p. 207. 208.

[4] Die Inder zerfallen der Hauptsache nach in Vishṇuiten und Çivaiten; aber Brahmaiten — wenn das Wort erlaubt ist —, specielle Verehrer des Brahmâ, giebt es nicht.

[5] Vgl. Holtzmann a. a. O. p. 197. 200.

Digitized by Google

ist auch das höchste Brahman, jenes neutrale Absolutum, aus dem Alles stammt.[1] Aber dennoch tritt auch an manchen derartigen Stellen, die den Çiva über alle anderen Götter heben, deutlich zu Tage, dass diese seine hohe Stellung jüngeren Ursprungs ist. Ganz naiv giebt uns der Dichter dies zu erkennen. Brahmâ kommt erst durch langes Nachdenken zur klaren Erkenntniss von Çiva's Wesen, erklärt ihn dann für den höchsten Gott und betet ihn an.[2] An einer Stelle des Mahâbhârata erscheint Çiva als kleines Kind, das die anderen Götter nicht erkennen. Indra will den Donnerkeil nach ihm schleudern, aber sein Arm erlahmt. Da belehrt Brahmâ sie, dies sei Çiva, der höchste Gott, den sie verehren und um Gnade bitten müssten.[3]

An vishnuitisch gefärbten Stellen des Epos heisst es, dass Vishṇu selbst den Brahmâ überrage. Brahmâ betet ihn an, opfert ihm und erkennt ihn ausdrücklich als höchsten Gott, als seinen und der Welt Schöpfer an. Ueber dem Himmel des Brahmâ erhebt sich der des Vishṇu.[4] Wiederholentlich wird Vishṇu als der pantheistische Gott, als die Weltseele gefeiert, wie früher Brahmâ. Bei dieser Auffassung erscheint Brahmâ als ein Theil des Vishṇu, wohnend im Nabel des Vishṇu. — Aber auch hier finden wir Stellen, aus denen man deutlich sehen kann, dass Vishṇu's hohe Stellung jüngeren Ursprungs ist. Auch Vishṇu erscheint mehrmals als den übrigen Göttern noch unbekannt und unverstanden, und Brahmâ ist es dann, der die anderen über das wahre Wesen des Vishṇu als höchsten Gottes belehrt.[5]

Gerade die Hinneigung zum Vishnuismus ist in den grossen epischen Gedichten, so wie dieselben uns gegenwärtig vorliegen, besonders stark ausgeprägt und tritt auch namentlich in der Annahme zu Tage, dass die Hauptheldeu dieser Gedichte, Râma und Kṛishṇa, selbst Verkörperungen des Vishṇu seien. Aber Brahmâ bleibt dennoch in seiner Würde bestehen, Çiva gilt als dritter grosser Gott, und diejenigen Abschnitte, welche den Vishṇu ausschliesslich verherrlichen, ihn zum höchsten und ein-

---

[1] Vgl. Holtzmann a. a. O. p. 199. 200.

[2] S. Holtzmann a. a. O. p. 198. 199. „Also selbst nach dieser späten und streng çivaitischen Stelle ist Brahmâ sich der Superiorität des Çiva nicht von vornherein bewusst, er gewinnt diese Einsicht erst nach längerer Ueberlegung. Deutlicher kann nicht angedeutet werden, dass Çiva ein Gott jüngeren Datums ist als Brahmâ.“

[3] S. Holtzmann a. a. O. p. 199.

[4] S. Holtzmann a. a. O. p. 202.

[5] S. Holtzmann a. a. O. p. 201. 202.

Digitized by Google

zigen Gotte machen wollen, sind jüngeren Datums und stehen im Widerspruch mit älteren Theilen. Beachtet man diese letzteren wohl und überblickt die Epen im Grossen und Ganzen, so kommt man zu dem Schluss, dass sie eben die Religion der drei grossen Götter, Brahmâ, Vishṇu und Çiva verkünden, von denen ein Jeder an seinem Ort als der höchste Gott gefeiert wird.[1]

Dies System der drei grossen Götter ist wohl zu unterscheiden von der Lehre einer wirklichen Dreieinigkeit oder Trimûrti, wie sie erst bedeutend später auftaucht.

Wir haben gesehen, dass Çiva mit Brahmâ identificirt wird, dass man Brahmâ in Vishṇu sucht, dass auch eine Vereinigung von Çiva und Vishṇu versucht wird, wenn auch erst in den jüngsten Stücken des grossen Epos. Dies Alles sind Gedanken, welche die Dreieinigkeitslehre anbahnen, aber diese selbst ist damit doch noch nicht gegeben.

Jene drei grossen Götter standen ungefähr gleich hoch, gleichwerthig neben einander. Der Versuch, sie alle drei irgendwie mit einander zu vermitteln oder zu vereinigen, lag am Ende nicht so ganz ferne, aber dieser Gedanke ist im Mahâbhârata doch noch so gut wie gar nicht vertreten. Eine einzige, offenbar ganz junge Stelle führt Holtzmann aus dem ganzen grossen Mahâbhârata an, welche, wie es scheint, allerdings den Dreieinigkeitsgedanken deutlich ausspricht: „Es erschafft die Brahman-Gestalt, es erhält die Form als Purusha, mit der Natur des Rudra zerstört er, dies sind die drei Zustände des Herrn der Geschöpfe.“[2] Noch deutlicher zeigt sich diese Idee der Trimûrti in einer Stelle des Harivamça, eines epischen Werkes, welches als Nachtrag zum Mahâbhârata gilt und jedenfalls beträchtlich jünger ist als dieses. Dort heisst es (10662): „Er, der Vishṇu ist, ist auch Çiva, und er, der Çiva ist, ist auch Brahmâ: ein Wesen, aber drei Götter, Çiva, Vishṇu, Brahmâ.“[3]

Das ist die Idee der Trimûrti oder Dreieinigkeit — es sind drei Götter und doch nur ein Gott: Brahmâ ist der Schöpfer, Vishṇu der Erhalter, Çiva der Zerstörer.

---

[1] Vgl. auch Lassen, Ind. Alt. I^2, p. 591.

[2] S. Holtzmann a. a. O. p. 204. Purusha-Vishṇu; Rudra-Çiva.

[3] Vgl. Holtzmann a. a. O. p. 204. Das Alter des Harivamça ist schwer bestimmt anzugeben. Zu Albirûni's Zeit d. h. im 11. Jahrh. galt dasselbe bereits als wichtige Autorität und war — nach Weber — auch schon dem Subandhu, Verfasser der Vâsavadattâ (7. Jahrh.) bekannt. Vgl. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 206 Anm.

Digitized by Google

Diese Idee ist weiter aus dem 15. Jahrhundert bezeugt durch eine Inschrift des Königs Devarâja von Vijayanagara, der von 1420—1445 regierte.[1]

Im Ganzen findet sich der Dreieinigkeitsgedanke im indischen Mittelalter nur spärlich vertreten. Wir haben darum ein Recht zu behaupten, dass derselbe zu jener Zeit eine nur geringe und nebensächliche Rolle gespielt haben kann. Ueberhaupt ist in Indien von der Trimûrti oder Dreieinigkeit lange nicht so viel die Rede, als man wohl in Europa angenommen hat.

Dass die indische Lehre von der Dreieinigkeit sowohl in ihrem Ursprung als auch in ihrem ganzen Wesen von der Dreieinigkeitslehre der christlichen Kirche völlig verschieden ist und mit derselben so gut wie nichts gemein hat, braucht nach Allem, was über dieselbe bereits gesagt ist, kaum noch ausdrücklich hervorgehoben zu werden.

Wir müssen nun auch noch die Nachrichten der Griechen, insbesondere die des Megasthenes, über die bei den Indern verehrten Götter kennen zu lernen suchen. Dieselben sind von hohem Interesse und namentlich auch für die Bestimmung der Zeit, in welcher die besprochenen Umwandlungen des indischen Göttersystems vor sich gingen, von entschiedener Wichtigkeit.

Die griechischen Berichterstatter erzählen, dass die Inder den regenbringenden Zeus verehrten, sowie andere einheimische Götter, und auch den Ganges. Von den Göttern der Griechen würde dort Dionysos in den Bergen, Herakles in der Ebene verehrt.[2]

Mit dem regenbringenden Zeus bezeichneten sie ohne Zweifel Indra, den Götterkönig, der das befruchtende Wasser der Wolken befreit und zur Erde strömen lässt. Der Ganges muss in jenen Jahrhunderten schon jedenfalls zum heiligen und verehrten Strom geworden sein. In dem bergbewohnenden Dionysos aber und in dem Herakles, den die Bewohner der Ebene verehren, hat man schon lange die beiden grossen Götter Çiva und Vishṇu-Kṛishṇa erkannt. Dies mag auf den ersten Blick befremdlich erscheinen, denn die betreffenden Götter sind sich doch keineswegs so unmittelbar ähnlich. Es bedarf diese Behauptung daher einer näheren Prüfung und Begründung. Bekannt ist es ja freilich, wie sehr gerade die Griechen geneigt

---

[1] Vgl. Lassen a. a. O. I², p. 925.

[2] S. Duncker, Gesch. d. Alt. III⁴, p. 325. 326.

Digitized by Google

waren, ihre Götter bei anderen Völkern wiederzufinden; es genügte ihnen zum Aufstellen ähnlicher Behauptungen oft eine nur flüchtige Aehnlichkeit und sie übersahen nicht selten sehr wichtige Verschiedenheiten. Immerhin aber werden für die Identificirung irgend welche Gründe vorliegen müssen.

Ich beginne mit Herakles, weil mir hier die Identität mit Vishṇu-Kṛishṇa frappanter in die Augen zu springen scheint.

Megasthenes berichtet, der indische Herakles habe alle Menschen an Stärke des Körpers und des Geistes übertroffen. er habe die ganze Erde und das Meer von Uebeln gereinigt und viele Städte gegründet. Er habe viele Frauen gehabt und von diesen eine Menge Söhne. Unter diese habe er Indien vertheilt und lange noch hätten seine Nachkommen geherrscht; noch zu Alexander's Zeit sollen einige ihrer Reiche bestanden haben. Er habe auch eine Tochter gehabt, namens *Πανδάιη*. Nach seinem Tode sei ihm göttliche Verehrung zu Theil geworden. Er sei in der Ebene verehrt worden und besonders bei dem Volke der Çûrasena am Jomanes (d. h. an der Yamunâ), deren Städte *Μεθορά* und *Κλεισόβορα* seien; auch bei den Çibi, welche Thierfelle und Keulen wie Herakles trügen und ihren Rindern und Maulthieren das Zeichen der Keule einbrennten.[1] Auch der indische Herakles habe Keule und Löwenhaut getragen.[2]

Wenn uns hier schon die Bemerkung, dass Herakles in der Ebene, d. h. im Gangeslande, verehrt werde, auf die Vermuthung führen könnte. dass der Grieche den Vishṇu, resp. Vishṇu-Kṛishṇa im Auge habe, so wird diese Vermuthung zur Gewissheit durch die specielle Angabe, dass dieser Herakles besondere Verehrung bei den Çûrasena an der Yamunâ genoss, deren Städte *Μεθορά* und *Κλεισόβορα* seien, denn *Μεθορά* ist ohne Zweifel das indische Mathurâ, und diesen Ort kennen wir als die Hauptstadt der Yâdava, als den Ausgangspunkt und Hauptsitz der Verehrung des Kṛishṇa, während *Κλεισόβορα* bei Plinius Carisobora, Cyrisobora oder Chrysobora genannt wird,[3] und es ist evident, dass Peter von Bohlen das Richtige getroffen, wenn er schon in seinem Werke „das alte Indien“ (1, 233) diese Stadt Cyrisobora oder Chrysobora für die gräcisirende Wiedergabe des indischen Kṛishṇapura erklärte, die „Stadt des Kṛishṇa“, die an der Yamunâ gelegen ist. Wir

---

[1] Vgl. **Duncker** a. a. O. p. 326.
[2] Vgl. **Lassen** a. a. O. I[2], p. 795 flg.; **Duncker** a. a. O. p. 313. 329
[3] S. **Lassen**, Ind. Alt. I[2] p. 796 Anm.

Digitized by Google

haben hier also einen festen Ausgangspunkt und können kaum daran zweifeln, dass mit dem Herakles der Krishṇa-Vishnu der Inder gemeint ist; dazu stimmen nun auch die übrigen Angaben.

Wenn es bei den Griechen heisst, dass der indische Herakles Erde und Meer von Uebeln, bösen Thieren und dergleichen gereinigt habe, so werden wir uns alsbald erinnern, dass von Krishṇa in der That ähnliche Heldenthaten berichtet wurden: Tödtung eines wilden Stiers, eines bösen Dämon u. dgl. m. Vielleicht wurden auch die Heldenthaten des Râma dem noch hinzugefügt, denn auch er war ja Vishṇu. Wenn Megasthenes berichtet, dass dem Herakles nach seinem Tode göttliche Verehrung zu Theil geworden sei, so stimmt das ganz zu der Person des Kṛishṇa, der ja auch als menschlicher Held auf Erden gelebt und dann nachher als Heros göttlich verehrt und mit dem grossen Gotte Vishṇu zu einer Person verschmolzen wurde. Der indische Herakles trug nach Megasthenes Keule und Löwenhaut; und in der That wird Kṛishṇa mit einer Keule bewaffnet gedacht, weswegen er auch Gadâdhara oder Gadâbhṛit, der Keulenträger, heisst. Die Keule des Vishṇu-Kṛishṇa ist ihm von Varuṇa verehrt und trägt den Namen Kâumodaki.[1] Kṛishṇa's Volk, die Yâdava, trugen als Waffe die Keule.[2] Wenn Megasthenes dem indischen Herakles auch die Löwenhaut zuschreibt, so beruht das vielleicht auf einer Ausschmückung, die den indischen Herakles dem griechischen ähnlich zu machen strebt. Bei den Indern vermag ich diesen Zug wenigstens nicht nachzuweisen. Vielleicht aber dürfte auch Vishṇu's Erscheinung als Nṛisiṃha oder Mannlöwe darauf von Einfluss gewesen sein.[3]

Wenn Megasthenes sagt, dass der indische Herakles viele Frauen und von diesen viele Söhne gehabt habe, so passt auch dies auf Kṛishṇa, den üppig erotisch angelegten Weiberfreund, von dem das Vishṇu-Purâṇa berichtet, er habe 16100 Frauen gehabt und mit diesen 180000 Söhne erzeugt.[4]

Mit den Königsgeschlechtern, welche durch Söhne des indischen Herakles begründet sein sollen, sind wohl die Pâṇḍava-Geschlechter gemeint, welche in mehreren Gegenden Indiens

---

[1] Vgl. das Petersburger Wörterbuch unter diesem Worte.

[2] S. Duncker a. a. O. p. 329.

[3] Oder darf auch daran noch erinnert werden, dass die Çibi, bei welchen gerade der indische Herakles verehrt wurde, Thierfelle und Keulen trugen? Vgl. oben p. 361.

[4] S. Lassen a. a. O. I[2], p. 797 Anm.

Digitized by Google

herrschten. Die Pâṇḍava oder Pâṇḍuiden stehen nach der indischen Sage im nächsten Zusammenhang mit Kṛishṇa und dessen Cultus, wenn sie auch nicht gerade als seine Söhne angesehen werden.

Merkwürdig und ebenfalls hierher gehörig ist das, was Megasthenes von der einzigen Tochter des Herakles, *Πανδάιη* mit Namen, erzählt. Er berichtet nämlich, Herakles habe dieser Tochter die am südlichen Meere gelegenen Gebiete von Indien geschenkt und sie dort als Herrscherin eingesetzt. Auch habe er im Meere einen weiblichen Schmuck, Perlen nämlich, gefunden; habe alle Perlen aus dem indischen Meere gesammelt und dieselben seiner Tochter zum Schmuck gebracht. Als er seinen Tod herannahen sah und keinen Mann wusste, den er der Tochter geben sollte, machte er sie, die erst siebenjährige, mannbar und erzeugte mit ihr das königliche Geschlecht des Landes, das er ihr geschenkt und das er nach ihr Pandaia benannte. Von jener Zeit an sollen die Mädchen dieses Landes den Vorzug gehabt haben, so früh mannbar zu werden. Die Früchte reiften und welkten dort früher als in anderen Theilen Indiens; die ältesten Leute wurden nicht über 40 Jahre alt; es lag am südlichen Meere und von dorther kamen die Perlen.[1]

Der Name dieser Tochter *Πανδάιη* hängt nun offenbar wieder mit dem Geschlechte der Pâṇḍava zusammen und stimmt zu dessen Namen besonders in Ableitungsformen wie Pâṇḍavya, Pâṇḍaviya. Und nun finden wir in der That ganz im Süden Indiens das Reich der Pâṇḍya, welche Namensform wohl, wie Lassen annimmt, durch Einfluss einer dekhanischen Sprache aus Pâṇḍavya verstümmelt worden ist. Es kann kaum daran gezweifelt werden, dass dieses südliche Pâṇḍya-Reich eben jenes Reich Pandaia ist, von welchem Megasthenes berichtet. Offenbar hatte sich zu jener Zeit in Indien die Tradition von der Stiftung des südlichen Pâṇḍya-Reiches durch die Pâṇḍuiden erhalten, und dieser Zusammenhang wird in überraschender Weise bestätigt durch die Thatsache, dass die Hauptstadt des Pâṇḍya-Reiches auch den Namen Mathurâ trug, also ebenso hiess wie die alte Hauptstadt der Yâdava, wo der Ursprung und Mittelpunkt des Kṛishṇa-Dienstes zu suchen ist, und die nach den im Mahâbhârata geschilderten grossen Kämpfen den Pâṇḍuiden gehörte! Auch wird in der einheimischen Geschichte des Landes eine der späteren Dynastieen in der Eigenschaft von

---

[1] S. Lassen, a. a. O. I², p. 797.

Digitized by Google

Unterkönigen im Reiche der Nachfolger jener Pâṇḍuiden vorgeführt.[1]

Was die Erzählung von dem Perlenschmuck betrifft, den Herakles seiner Tochter aus dem Meere geholt haben soll, so lässt sich daran erinnern, dass zu den Heldenthaten des Kṛishṇa auch die Bezwingung des Riesen Pañcajana gehörte, welcher im Meere in Gestalt einer Seemuschel lebte.[2] Vishṇu heisst bei den Indern der Träger der Muschel, der Herr des Juwels, und die Perlenfischerei kann allein im südindischen Meere, zwischen Mathurâ und Ceylon, betrieben werden.

Wenn Megasthenes erzählt, dass die Tochter des Herakles im siebenten Jahre mannbar gemacht wurde und dass dies auch weiterhin den Mädchen des Landes geblieben sei, so ist auch diese letztere Thatsache keine Erfindung, sondern die Folge der sehr südlichen Lage des Landes, das sich ja stark dem Aequator nähert.

Auf eine weitere Untersuchung der Frage, welche Gestalt aus der indischen Sage diese *Πανδάιη* repräsentire, ist es wohl nicht nöthig, näher einzugehen. Es genügt, dass die Zusammenhänge durchaus deutlich sind und der indische Herakles bei Megasthenes sich unzweifelhaft als der indische Vishṇu-Kṛishṇa darstellt. —

Schon fünfzehn Menschenalter früher, als Herakles — so berichten die Griechen — soll Dionysos in Indien gewesen sein und den Indern den Ackerbau und Weinbau gelehrt haben; auch soll er das Königthum gegründet und die Inder gelehrt haben, die Mitra zu tragen und den Kordax, einen bakchischen Tanz, zu tanzen.[3]

Megasthenes sagt, dass die Inder in den Bergen den Dionysos verehrten, wie die in der Ebene, d. h. im Gangeslande, den Herakles. Diese Angabe legt uns die Vermuthung nahe, dass die Griechen unter dem „indischen Dionysos" den Çiva verstanden, denn wie im Gangeslande Vishṇu-Kṛishṇa verehrt wurde, so war doch das indische Bergland, welches die Griechen kennen lernten. der westliche Himâlaya, der Hauptsitz des Çiva-Dienstes.

Wir kennen ja Çiva bereits als den Herrn der Berge, über dessen Haupt der Ganges herabströmt, dessen Gemahlin Pârvatî

---

[1] Vgl. Lassen, a. a. O. I², p. 798.
[2] Vgl. Lassen, a. a. O. I², p. 798 Anm. Vishṇu-Pur. p. 562.
[3] Duncker a. a. O. p. 325; Arrian Ind. 7. Diod. 2, 38. 39. Polyaen. strateg. 1, 1.

Digitized by Google

„die Berggeborene“ war; der Gott der wilden Stürme, die das Hochgebirge durchbrausten.

Diese Ansicht ist denn auch schon lange als wahrscheinlich erkannt; immerhin aber erscheint es auffällig, wie die Griechen dazu kamen, in Çiva gerade ihren Gott Dionysos zu suchen, denn die Vergleichungspunkte sind hier doch anscheinend nur dürftige, und jedenfalls viel geringer als zwischen Herakles und Vishṇu-Kṛishṇa.

Bei näherer Untersuchung ergeben sich indessen doch eine Reihe von Punkten, die jene Identificirung, bei dem allgemeinen Hang der Griechen, ihre Götter bei fremden Völkern wiederzufinden, nicht so unnatürlich erscheinen lassen.

Der Rudra-Çiva der Inder war ein stürmischer und wilder Gott. Auch sein Cultus hatte Züge der Wildheit in sich, die bis zur Rohheit und Unsittlichkeit sich steigern konnten. Ein stürmischer Gott war auch Dionysos, wild und schwärmerisch war sein Cultus. Rudra-Çiva wurde als Herr der Berge angerufen, ebenso wie Dionysos; und auch in Rudra-Çiva's Persönlichkeit lag eine deutliche Beziehung zum Wachsthum, zur Fruchtbarkeit, zur zeugenden Kraft in der Natur.[1]

Dazu kamen nun wohl noch ganz specielle locale Eindrücke, die die Griechen in dieser Identification bestärkten.

Von Nordwesten kommend betraten sie zuerst das bergige Land der Açvaka, welche nördlich vom Kabul-Strome ansässig waren. Dort fanden sie den Weinstock wild wachsen, der mit Ausnahme von einigen Gebieten am Indusflusse in Indien nicht recht gedeiht. Die Bewohner der Ganges-Ebene tranken keinen Wein, dagegen berichten noch neuere Reisende, dass einige Stämme im Hindukusch den Wein, der reichlich im Gebirge gedeihe, sehr lieben und ein fröhliches Leben führen.[2] Die Griechen werden nach dem Gotte gefragt haben, der hier verehrt werde, und wenn ihnen dann der Name des Çiva, des stürmischen, wilden Gottes genannt wurde, wenn ihnen auf die Frage, wer den Wein hierher gebracht und ihnen diesen Segen geschenkt, wieder Çiva, der Gott der Fruchtbarkeit genannt wurde, so konnten sie wohl veranlasst sein, diesen Çiva für ihren Dionysos zu halten, um so mehr, als auch der Cult des indischen Gottes dem des griechischen ähnlich war; wenigstens erzählt Megasthenes ausdrücklich von den Festen zu Ehren dieses Gottes, den Aufzügen, bei denen Könige Glocken tragend

---

[1] Vgl. Duncker, a. a. O. p. 328.
[2] Vgl. Duncker, a. a. O. p. 328. 329.

Digitized by Google

und Pauken schlagend mitzogen, die Leute gesalbt und bekränzt.

Nun berichten die Griechen ferner, dass zum Alexander, als er im Lande der Açvaka weilte, eine Gesandtschaft der Nysaeer gekommen sei, mit der Mittheilung, dass Dionysos ihre Stadt gegründet, ihr den Namen Nysa gegeben und den Berg in der Nähe Meron genannt habe. Mit dem gräcisirten Namen der Nysaeer ist aller Wahrscheinlichkeit nach der indische Stamm der Nishâda gemeint, die vermuthlich dem Çiva dienten; und auf die Frage nach den Sitzen des Gottes werden sie den Namen des berühmten indischen Götterberges Meru genannt haben, der offenbar mit dem Meron der Griechen bezeichnet ist.

„Die Griechen — sagt Duncker in seiner Geschichte des Alterthums [1] — sahen in den Thälern und Bergen der Açvaka den Weinstock wild wachsen, die dichten Ranken einer dem Epheu ähnlichen Schlingpflanze, Myrthe, Lorbeer, Buxbaum und anderes Immergrün, neben üppigem Obstwuchs, eine Vegetation, die sie an die Heimath und die heiligen Stätten des Dionysos gemahnte. Als sie im Hindukusch den indischen Namen des Stammes Nishâda hörten und dazu den Namen des Götterberges Meru vernahmen, der den Indern jenseit des Himâlaya lag (die höchsten Gipfel waren ihnen der Südabhang des Götterberges), da war kein Zweifel mehr, dass der Gott von Nysa, der in der nysäischen Höhle, auf den nysäischen Bergen gross geworden, wie er die übrigen Völker von Kleinasien bis zum Euphrat hin bezwungen haben sollte, so auch einst nach Indien gezogen sei. So wurde der nysäische Berg, der den Griechen zuerst in Boeotien und Thrakien lag, dann an die Grenze Aegyptens, dann nach Arabien und Aethiopien gerückt worden war, auch nach Indien verlegt. Den Griechen waren die Nishâda Nysaeer, und ihre Stadt hiess alsbald Nysa; sie waren sofort überzeugt, dass der Meru von Dionysos oder zu Ehren des Dionysos, den sein göttlicher Vater einst in den Schenkel (*μηρός*) geborgen, den Namen erhalten habe.“ —

„Es kam dazu — fährt Duncker weiter fort — dass die Auszüge der indischen Fürsten zu den Opfern und zur Jagd die Griechen an die dionysischen Processionen der Heimath erinnerten. Sie vernahmen den Lärm der Pauken, Cymbeln und Becken; sie sahen die Menge der königlichen Weiber mit ihren Dienerinnen in diesen Zügen, den König und seine Um-

[1] III⁴, p. 327.

Digitized by Google

gebung in ihren langen, bunten, geblümten Gewändern mit Turbanen auf dem Haupte, die sie an die Stirnbinde des Dionysos erinnerten; sie sahen grosse Schalen und Becher, die Schätze der königlichen Paläste, endlich Löwen und Panther, die Thiere des Dionysos, in diesen Zügen aufgeführt; man sah gefärbte Gesichter und Bärte, wie die Hellenen an den Festen des Dionysos das Gesicht zu bemalen pflegten.“ [1]

Alle diese Eindrücke zusammen brachten die Griechen dazu, in dem Gotte Çiva ihren Dionysos zu finden, und wenn sie den Cult desselben auf die Berge beschränken, so ist daran zu erinnern, dass sie ja nicht ganz Indien kennen lernten, sondern wesentlich nur den westlichen Himâlaya, das Indusland und die Ebene des oberen Ganges und der Yamunâ; und in diesen Gebieten vertheilte sich die Verehrung des Vishṇu und Çiva der Hauptsache nach wirklich in der von den Griechen angegebenen Weise.

Wir können nach alledem aus den griechischen Nachrichten jedenfalls wohl schliessen, dass im Jahre 300 vor Chr. der Cult des Rudra-Çiva und der des Vishṇu als höchster Götter bereits ganz in den Vordergrund getreten war, dass der erstere im Bergland, der letztere in der Ganges-Ebene verehrt wurde, und dass schon damals der Heros Kṛishṇa, vielleicht auch Râma, als Incarnation Vishṇu s angesehen und göttlich verehrt wurde.

Bei dem Stande der indischen Chronologie ist auch dies schon ein Resultat von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

---

[1] S. Duncker, a. a. O. p. 327. 328.

Digitized by Google

Sechsundzwanzigste Vorlesung.

Die den drei grossen Göttern untergeordneten Göttergestalten. Die acht Lokapâla. Indra, der Götterkönig Sein Himmel und sein Hofstaat: Gandharven, Apsarasen, Kinnara's und Câraṇa's. Siddha's und Vidyâdhara's. Yama, der Todesgott. Varuṇa, der Wassergott. Kubêra, der Gott des Reichthums. Agni, Sûrya, Vâyu, Soma. Gaṇeça, der Gott der Klugheit und der Wissenschaften. Skanda, der Kriegsgott. Kâma, der Gott der Liebe. Die Schlangengötter. Niedere Gottheiten, Genien, Geister, Gespenster und Riesen. Tempel und Götterbilder.

Unter den drei grossen Göttern Brahmâ, Vishnu und Çiva stehen in dem Göttersystem des indischen Mittelalters noch als hervorragende Gestalten die acht Lokapâla oder Welthüter, von denen ein jeder als Schirmherr einer bestimmten Weltgegend gedacht wird. Die meisten dieser Götter stammen noch aus der vedischen Zeit, wenn sich ihr Charakter und Aussehen auch zum Theil nicht unwesentlich verändert hat; nur Kubêra, der Gott des Reichthums, ist im Veda noch nicht vorhanden. Die acht Lokapâla sind folgende: Indra, Yama, Varuna, Kubêra, Agni, Sûrya, Vâyu und Soma.

Indra wird als Hüter des Ostens gedacht, weil dies die vorzüglichste Weltgegend ist und er unter den genannten Göttern den höchsten Rang einnimmt. Yama ist der Hüter der südlichen Weltgegend, wo die Unterwelt als feuriger Ort gedacht wird. Varuṇa hütet den Westen, wo den Indern das Weltmeer gelegen war. Kubêra, der Gott des Reichthums, waltet im Norden, weil dort die goldhaltigen Berge sich befinden. Die anderen vier Götter werden als Hüter der vier Zwischengegenden gedacht.

Der hervorragendste unter diesen Göttern ist jedenfalls Indra, der seit der Zeit des Rigveda ein beliebter Volksgott geblieben war, wenn auch seine Bedeutung im Laufe der Jahr-

Digitized by Google

hunderte gradatim sich verringerte.[1] Jene vedische Zeit der beständigen Kämpfe und Fehdezüge hatte den Dämonentödter zum obersten und beliebtesten Gott gemacht; aber friedlichere, ruhigere Zeiten liessen den Helfer im Kampf nicht mehr so wichtig erscheinen und machten es möglich, dass andere Erscheinungen in den Vordergrund traten und ihn verdunkelten. Noch heisst er der Götterkönig und nimmt den Thronsitz in seinem Himmel ein, aber er wird doch den drei grossen Göttern untergeordnet gedacht.

Zwar ist Indra noch immer der muthige Held, der auf dem Streitwagen dahinfährt, mit dem Donnerkeil bewaffnet, Dämonen und Götterfeinde bekämpfend. Aber es bildet dies nicht mehr so ausschliesslich sein Wesen, wie in den vedischen Gesängen. Auch er ist in einen friedlicheren Zustand versetzt worden, dessen er sich mit Behagen erfreut. Noch schmückt ihn der altberühmte Donnerkeil, aber es ist dies doch nicht mehr jene gefeierte, immer und unwiderstehlich siegreiche Waffe, von der die Lieder des Veda sangen, deren gewaltige Macht sie nicht aufhören konnten zu preisen, von der man Heil, Gedeihen und Sieg erhoffte. Nicht selten erbittet sich Indra jetzt, weil er allein mit den Feinden nicht fertig werden kann, die Hülfe Anderer, auch irdischer Helden und Könige, die er auf seinem Wagen zum Dämonenkampfe abholen lässt. Auch sind ihm im Laufe der Zeit gefährlichere Feinde als die alten Dämonen in den frommen Büssern und Heiligen erwachsen, die ihn vor der Macht ihrer Busse erzittern lassen. Betrug und Mord wendet der Götterkönig ebenso an wie die Lockungen der Sinnenlust, um sich dieser gefährlichen Gegner zu entledigen.

Gewissermassen als Ersatz für all diese Einbusse an Macht und Bedeutung hat Indra nun seinen prächtigen Sitz im Indra-Himmel, dem Svarga, erhalten, wo er haust in Glanz und Ueppigkeit nach Art eines irdischen Königs, wovon in der alten Zeit noch nicht die Rede war. Wenn der beständig kämpfende vedische Indra das ideale Abbild der streitbaren Fürsten und Herzöge der noch nicht sesshaft gewordenen vedischen Stämme darstellte, so erkennen wir in dem Bilde des mittelalterlichen Gott Indra in seinem Himmel die mächtigen prunkliebenden Könige des indischen Mittelalters in ihren sicheren, prächtigen, üppigen Residenzen wieder. Noch ist Indra der Herr der

[1] Ueber „Indra nach den Vorstellungen des Mahâbhârata“ vgl. man A. Holtzmann, Ztschr. d. D. M. G. Bd. XXXIII, p. 290 flg.

Digitized by Google

Maruts, der streitbaren Sturmgötter, seiner alten Genossen und Helfer im Kampfe, aber neben diesen umgiebt ihn jetzt ein andersartiges Gefolge, ein grosser Hofstaat von Genien und halbgöttlichen Wesen aller Art, von Gandharven und Apsarasen, Siddha's, Sâdhya's, Câraṇa's u. s. w., entsprechend dem üppigen Hofstaat der indischen Fürsten. Neben dem alten Streitwagen besteigt er nicht selten den Elephanten, das Reitthier der indischen Könige.[1]

Der Palast des Indra befindet sich in der himmlischen Stadt Amarâvatî, zu welcher auch der herrliche Lusthain Nandana gehört. Dort sitzt der Götterkönig mit seiner Gemahlin Çacî auf dem Throne, umgeben von seinem Gefolge, während Gandharven und Apsarasen ihn mit Lobgesängen feiern, mit Musik und Tanz ihn ergötzen. Helden und himmlische Weise besuchen ihn dort. Dort waltet ungetrübte Seligkeit, überall blühen und reifen himmlische Bäume, und herrliche Sitze laden zur Ruhe ein.

Sehen wir uns den Hofstaat des Indra ein wenig näher an.

Da treten vor Allem Gandharven und Apsarasen stark hervor, deren Gestalten in der vedischen Poesie noch nicht in näherer Beziehung zu Indra stehen.

Im Veda ist in der Regel von einem Gandharven die Rede, er erscheint als Finder und Hüter des himmlischen Soma und steht jedenfalls zum Luftmeer in naher Beziehung. Der Himmel des epischen Indra kennt Gandharven in grosser Anzahl. Es sind üppige Halbgötter, die sich besonders durch ihre Kenntniss der Musik und des Gesanges hervorthun und den erotischen Freuden sehr ergeben sind.[2] Sie erscheinen besonders als Besitzer von göttlichen Pferden, zugleich als Kämpfer in Indra's Schlachten.[3] Sie werden von einem Gandharven-Könige beherrscht und haben einen besonderen Wohnsitz im Norden, in der Nähe des Mânasa-Sees, wo sie von Kubêra's Sitz nicht weit entfernt sind. Viele Einzelheiten sprechen dafür, dass

---

[1] Der Elephant des Indra heisst Airâvata. In der alten vedischen Zeit ist der Elephant als Reitthier noch durchaus unbekannt, derselbe gehört aber später sehr wesentlich zu dem Pompe, welchen die indischen Herrscher entfalten.

[2] Als Frauenliebhaber werden die Gandharven schon in den ältesten Brâhmaṇa-Texten, den prosaischen Theilen des Yajurveda, gekennzeichnet; vgl. Mâitr. S. 3, 7, 3 strîkâmâ vâi gandharvâḥ.

[3] Ihre Gestalt ist bisweilen eine halb oder theilweise thierische. Die Kiṃnara's, welche in der epischen Poesie erscheinen und zu den Gandharven gerechnet werden, sind Dämonen mit Pferdeköpfen.

Digitized by Google

Adalbert Kuhn Recht hatte, die Gandharven mit den griechischen Kentauren zu identificiren, die ja auch Pferdgötter sind, ein streitbares Volk, das die Frauen sehr liebt. Kenntniss der Musik wird wenigstens dem berühmtesten unter den Kentauren, dem Cheiron, nachgerühmt. Wie die Gandharven Nârada und Tumburu, so ist er ein halbgöttlicher Lehrer der musikalischen Kunst. Es liegt allerdings eine lautliche Schwierigkeit bei der Zusammenstellung der Worte Gandharva und Kentauros vor, aber dieselbe lässt sich wohl durch Annahme von Volksetymologie und Anlehnung des griechischen Namens an das Wort ταῦρος „der Stier“ wegräumen.[1]

Neben den Gandharven gehören zum Hofstaat des epischen Indra vor Allem die Apsarasen, üppig-schöne halbgöttliche Weiber, die zu den Gandharven in den intimsten Beziehungen stehen, untrennbar mit ihnen verbunden sind.[2] Der Name Apsaras bedeutet nach meiner Ansicht ursprünglich wohl „im Wasser sich bewegend“, von ap „das Wasser“ und sar „sich bewegen“.[3] Aller Wahrscheinlichkeit nach sind die Apsarasen ursprünglich Göttinnen der Wolken und des Wolkenwassers, himmlische Wasserfrauen, dann Nixen und Nymphen. Als solche treten sie z. B. in einer märchenhaften Sage des Çatapatha-Brâhmana hervor, wo sie ganz die Rolle der germanischen Schwanenjungfrauen spielen.[4] Dort erscheint die berühmte Urvaçî wieder, die uns schon im Rigveda als Geliebte des Purûravas begegnet.[5]

---

[1] Man vgl. übrigens die Arbeit von Elard Hugo Meyer, Gandharven-Kentauren (Berlin 1883), in welcher die ursprüngliche Identität dieser zwei Gruppen von Halbgöttern mit Recht festgehalten und ihre Verwandtschaft eingehend untersucht wird. Die Deutung der Gandharven-Kentauren als ursprüngliche Windgötter hat Vieles für sich.

[2] „Beide Namen gehören zusammen wie Satyrn und Nymphen, Nereiden und Tritonen.“ S. Holtzmann Ztschr. d. D. M. G. XXXIII, p. 635.

[3] Diese Etymologie findet sich übrigens schon bei den Indern. Vgl. Holtzmann, „Die Apsaras nach dem Mahâbhârata“, Ztschr. d. D. M. G. Bd. XXXIII, p. 633. — Einige europäische Gelehrten haben andere Etymologieen versucht, die ich hier wohl übergehen darf. Vgl. E. H. Meyer a. a. O. p. 183.

[4] Çat. Br. 11, 5, 1, 4—6. Urvaçî und mehrere ihrer Genossinnen erscheinen dort dem Purûravas als Wasservögel (âtayaḥ) im Wasser schwimmend; dann nehmen sie ihre wahre Gestalt an und Purûravas erkennt nun die verlorene Geliebte.

[5] RV 10, 95. Sie dort als Morgenröthe zu deuten, liegt kein genügender Grund vor. Wahrscheinlicher ist eine ursprüngliche Identität des Purûravas mit Peleus, dem Geliebten der Nereide Thetis. Vgl E. H. Meyer a. a. O. p. 184.

Digitized by Google

Die Verbindung der Apsarasen mit den Gandharven ist uralt, denn schon im Ṛigveda erscheinen sie mit einander vermählt. Auch dort ist ihre Beziehung zum Wasser, zum Luftmeer erkennbar, und wenn in den Hymnen von dem Gandharven und dem Wasserweib oder den Wasserweibern geredet wird, so sind mit den letzteren die Apsarasen gemeint.[1]

Die Yajurveden zählen eine Menge von Apsarasen mit Namen auf.

In der mittelalterlichen Poesie ist bei den Apsarasen die sinnliche Schönheit, das erotische Element ganz in den Vordergrund getreten. Es sind verführerisch schöne, üppige Weiber, die Buhlerinnen in der Residenz des Götterkönigs, die indischen Houris. Ihre Lotusaugen, ihr langes, schön gelocktes, mit Blumen geschmücktes Haar, ihre schwellenden Brüste und Hüften werden oft gepriesen.[2] Durch Tanz, Musik und fröhliches Lachen erheitern sie den Götterkönig. Sie besingen preisend seine Heldenthaten, sie bedienen und umtanzen ihn und begleiten ihn in hellleuchtenden Wagen, wenn er ausfährt; sie werden geradezu die Mädchen des Indra genannt.[3] Sie wohnen in Indra's Himmel und halten sich besonders gern im Lusthain Nandana auf. An der Gaṅgâ des Himmels stehen ihre goldenen Paläste, an himmlischen Seen und Teichen wandeln sie im Verein mit frommen Verstorbenen.[4] „Dem Helden, welcher in der Schlacht gefallen ist — sagt Indra — laufen Tausende der schönsten Apsaras entgegen und rufen: Sei du mein Gatte.“ Wer eifrig fastet und wallfahrtet, dem wird als Lohn dereinst das Zusammenleben mit den schönen Apsaras verheissen.[5]

Bisweilen steigen die Apsarasen auch zur Erde nieder und lassen sich nach Gefallen in zeitweilige Liebesbündnisse mit hervorragenden Sterblichen, Königen und Helden ein. Insbesondere werden sie auch ihrer sinnlichen Vollkommenheit wegen

---

[1] So sagt z. B. Yama zur Yamî (RV 10, 10, 4): Der Gandharve in den Wassern und das Wasserweib, das sind unsere nächsten Verwandten (gandharvo apsv apyâ ca yoshâ). Desgl. RV 10, 11, 2 (gandharvîr apyâ ca yoshaṇâ). Auch die Apsaras Urvaçî scheint dies Epitheton zu erhalten RV 10, 95, 10. Die „Wasserweiber“ erscheinen auch RV 3, 56, 5. Die ursprüngliche Identität der Apsarasen und der Nereiden findet man bei E. H. Meyer a. a. O. p. 183 flg. näher beleuchtet.

[2] Vgl. Ad. Holtzmann, a. a. O. p. 631.

[3] Vgl. Holtzmann, a. a. O. p. 634.

[4] Vgl. Holtzmann, a. a. O. p. 640.

[5] Durchaus an Mohammeds Himmel erinnernd. Vgl. Holtzmann, a. a. O. p. 642.

Digitized by Google

von Indra gerne zu delikaten Missionen benutzt, aus welchen man deutlich sieht, wie sehr der ganze Götterstaat in sittlicher Beziehung in den Augen der Inder gesunken war. Wenn ein frommer Büsser in seinen Kasteiungen allzu energisch und ausdauernd ist und durch dieselben endlich so grosse Macht erlangt, dass selbst die Götter in Angst und Schrecken gerathen, dann wird ihm in der Regel eine recht verführerische Apsaras zugesandt, die ihn zur Sinnenlust verlockt und so das Verdienst seiner Busse schmälert oder vernichtet. Nach vollbrachter Lust wird die schöne Sünderin dann bisweilen von dem erzürnten Büsser, wie er den Schaden gewahr wird, verflucht, aber die Absicht der Götter ist dennoch erreicht.

Zu den Genien und halbgöttlichen Wesen, welche den Himmel des Indra bevölkern, gehören auch die Kiṃnara's, die halb Mensch halb Thier mit Pferdeköpfen gedacht, auch zu den Gandharven gezählt und wie diese als Sänger gerühmt werden; desgleichen die Câraṇa's, welche ebenfalls himmlische Sänger sind. Ferner die Siddha's,[1] die Vollendeten oder Glückseligen, eine Klasse von Halbgöttern, denen übernatürliche Kräfte, besonders das Fliegen durch den Luftraum zugeschrieben wurde. Ferner auch die Vidyâdhara's, Luftgenien, die auch im Gefolge des Çiva im Himâlaya wohnen und im Besitze der Zauberkunst stehen u. dgl. m.

Der Himmel des Indra war das Ideal der Helden und Könige. Dorthin hofften sie nach dem Tode zu gelangen, und in den epischen Gedichten, die in erster Linie für Krieger und Könige berechnet waren, spielt der Indra-Himmel eine grosse Rolle. „Wer ohne zu fliehen in der Schlacht den Tod findet, kommt in den Palast des Indra zu ewiger Freude", — heisst es im Mahâbhârata.[2] In der Schlacht sterben heisst „den Indra-Weg gehen". „Jetzt werde ich dem Indra einen Gast schicken", ruft Arjuna, indem er den Bhagadatta tödtet. Und vor der Schlacht erinnert der Heerführer die Krieger, dass nun wieder dem Tapfern die Pforten zum Paradies des Indra geöffnet seien.[3]

Ja in der mittelalterlichen Poesie, die so reich ist an phantastischen, märchenhaften Zügen, besteht sogar bei Lebzeiten der Könige und Helden ein harmloser und ungezwungener Verkehr zwischen ihnen und Indra, der seinen Götterwagen mit

---

[1] Vgl. das Petersb. Wört. s. v. 2. sidh, partic.
[2] Vgl. Holtzmann a. a. O. p. 322.
[3] Vgl. Holtzmann a. a. O.

Digitized by Google

dem Wagenlênker Mâtali aussendet, um bewährte Kämpfer zum Beistand in der Schlacht gegen die Götterfeinde abzuholen, aber auch ohne solchen Anlass die tapferen Helden gerne bei sich sieht. So wird z. B. Dushyanta in der Çakuntalâ abgeholt, während Arjuna im Mahâbhârata dem Indra in seinem Himmel einen Besuch abstattet.[1]

Gehen wir nun auch auf die übrigen Lokapâla noch etwas näher ein, so ist zunächst Yama, der Hüter der südlichen Weltgegend, keineswegs mehr jener selige König Yama im lichten Himmelsraum, zu dem sich die Frommen in der vedischen Zeit sehnten, der Erste der Gestorbenen, der mit den Vätern unter einem schönbelaubten Baume zecht, — nein, dieser mittelalterliche Yama ist der Gott des Todes mit allen seinen Schrecken, der Herrscher in der Unterwelt, wo die Sünden mit unzähligen Martern gestraft werden. Im Mahâbhârata erscheint Yama der Sâvitrî als ein Mann von furchterregendem Aussehen, in rothem Gewande, schwarz, gelb und rothäugig, in der Hand einen Strick, mit dem er die Seele aus dem Leibe des Todten zieht.[2] Immer schrecklicher malte mit der Zeit die Phantasie das Bild des Todesgottes aus und grausenvoll sind die mannigfaltigen Qualen, die z. B. nach dem Gesetzbuch des Manu in Yama's Reich den Sündigen erwarten.

Varuṇa, der Lokapâla des Westens, ist längst nicht mehr der hohe, reine Himmelsgott, der heilige, den einst Vasishtha pries. Er ist herabgesunken zum blossen Gotte der Gewässer, etwa einem griechischen Meergott zu vergleichen. Man hat indessen früher mit Unrecht angenommen, dass diese Beziehung des Varuna zu den Gewässern ihm erst ganz spät zuertheilt worden sei. Schon im Veda — das hat namentlich Alfred Hillebrandt deutlich gemacht[3] — erscheint er als ein Herr der Gewässer, insbesondere der Wolkenwasser, in deren Mitte er, der König, wandelt.[4] Er war es auch, der die Flüsse auf Erden strömen liess. Er taucht in's Meer hinab und herrscht in der Tiefe, wie droben in der Höhe. Die Krankheit, die er als Strafe zu senden pflegte, war die Wassersucht. Von all den schönen und reichen Zügen, die das Wesen des vedischen Gott Varuṇa ausmachten, ist ihm nur noch diese verhältniss-

---

[1] Diesen Besuch schildert die von Bopp edirte Episode des Mahâbhârata „Indralokagamanam“ oder Arjuna's Reise zu Indra's Himmel. Näheres über dieselbe s. unter Vorlesung XXXIV.

[2] Die Seele in Gestalt eines daumengrossen Männchens (purusha).

[3] In seiner Schrift „Varuṇa und Mitra“, Breslau 1877, p. 83 flg.

[4] S. RV 7, 49, 3.

Digitized by Google

mässig nebensächliche Beziehung zum Wasser geblieben. Alles Andere ist dem einst so gefeierten König des Himmels und der Erde geraubt. Eine gesunkene Grösse waltet er in der einzig ihm gelassenen Domäne, im Meere des Westens. Noch trägt er freilich jene Schlinge in der Hand, mit der er einst im Veda die Bösen fesselte, vor der die Sünder sich fürchteten. Aber diese Furchtbarkeit ist jetzt geschwunden. Kaum versteht man noch die Bedeutung dieser Schlinge; der altgewordene Gott trägt sie in der Hand wie ein Emblem, ein müssiges Beiwerk.

Kuvêra oder Kubêra,[1] der Gott des Reichthums, der Hüter der nördlichen Weltgegend, war nach Roth ursprünglich wohl ein Erdgeist, der in der Tiefe, im Dunkel der Erde waltete und die metallischen Schätze hütete. Er wird zwerghaft, missgestaltet gedacht; schon sein Name soll dies anzeigen.[2] Diese Missgestalt des Kubêra erklärt sich gerade aus der Annahme, dass er eigentlich als Erdgeist in den Höhlen und Schlüften der Erde lebte. Man braucht dabei wohl nur an die germanischen Zwerge zu erinnern. Kubêra residirt auf dem Berg Kâilâsa im Himâlaya. Seine Untergebenen sind die Yaksha's, eine besondere Klasse dämonischer oder halbgöttlicher Wesen.[3]

Die vier Hüter der Zwischengegenden, Agni, Sûrya, Vâyu und Soma, sind sämmtlich die bekannten vedischen Götter, nur in verblasster Gestalt.

Wir haben nun noch eine Reihe von anderen Göttern und göttlichen Wesen zu nennen, die zum grössten Theil in der alten Zeit noch nicht vorhanden waren. Vor Allem drei wichtige Götter: Gaṇeça, Skanda oder Kârttikeya, und Kâma oder Kâmadeva.

Gaṇeça gilt als ein Sohn des Çiva und seiner Gemahlin, der Pârvatî. Sein Name, für den auch das gleichbedeutende Gaṇapati gebraucht wird, bedeutet eigentlich Schaarenherr, Anführer der Schaaren; er ist der Anführer von Çiva's Gefolge. Gaṇeça ist der Gott der Klugheit und der Wissenschaften, darum finden wir meist am Eingang der indischen Schriftwerke eine Anrufung dieses Gottes.[4] Seine bildliche Darstellung ist

---

[1] Auch Vâiçravaṇa genannt, weil er Sohn des Viçravas ist.

[2] Nach den indischen Lexicographen von ku und vêra „Körper"!

[3] Der berühmte Meghadûta oder „Wolkenbote" des Kâlidâsa ist das Lied der Sehnsucht eines Yaksha.

[4] çrîgaṇeçâya namaḥ „Verehrung dem heiligen Gaṇeça!" u. dgl. Auch namaḥ gaṇeçâya vighneçvarâya „Verehrung Gaṇeça, dem Herrn

Digitized by Google

sehr abschreckend. Er trägt das Gesicht eines Elephanten, wahrscheinlich weil der Elephant für das klügste Thier gilt; hat nur einen Zahn und einen Hängebauch. Dazu reitet er auf einer Ratte, wahrscheinlich weil dieses Thier in die verborgenen Schlupfwinkel eindringt. Die Schaaren des Çiva, welche Gaṇeça anführt, waren ursprünglich wohl koboldartige Berggeister, und damit dürfte es in Zusammenhang stehen, dass ihm gerade die in verborgenen Gängen umherschlüpfende Ratte heilig ist. Uebrigens wird auch der Irrsinn von Gaṇeça bewirkt, wahrscheinlich weil er, als der Gott der Klugheit, wenn er übelwollend ist, diese dem Menschen rauben kann. Bis auf den heutigen Tag geniesst dieser Gott in Indien noch viel Verehrung.[1]

Skanda oder Kârttikeya gilt ebenfalls als ein Sohn des Çiva, nach anderen Angaben freilich als Sohn des Agni. Er ist der indische Kriegsgott, der Heerführer der Götter.[2] Man stellt ihn auf einem Pfauen reitend dar. Der Pfau ist dem Inder ein kriegerischer Vogel, weil er das kleine giftige Gewürm vertilgt, nicht Sinnbild der Eitelkeit wie bei uns. Der Name Skanda bedeutet „der Ueberfaller". Auch gilt dieser Gott als ein ewiger Jüngling und wird darum Kumâra oder Sanatkumâra genannt.

Kâma oder Kâmadeva ist der Gott der Liebe, der indische Eros, ein Sohn Dharma's;[3] er ist Gemahl der Rati, d. h. der Wollust. Auch er tritt verhältnissmässig spät auf, ist aber in der mittelalterlichen Literatur einer der beliebtesten und häufigst vorkommenden Götter. Man stellt ihn als einen Knaben dar, mit Pfeil und Bogen bewehrt, einen Köcher auf

über die Hindernisse". Den letzteren Namen erhält er, weil es heisst, dass er Hindernisse bereitet, aber dieselben auch wegzuräumen weiss, wenn er wohlwollend ist; man muss ihn sich deshalb geneigt machen.

[1] Den Beginn eines jeden Geschäftes eröffnet ein Gebet an Gaṇeça. Jeder Geschäftsbrief, jedes Buch beginnt mit einer Anrufung an ihn. Händler bringen sein Bild über den Läden an. Jede Stadt hat ihr Gaṇeça-Thor. Zum Jahresfeste dieses Gottes finden öffentliche Umzüge statt, bei denen das Bild desselben zuletzt in einem heiligen Teich oder Fluss versenkt wird. In Benares finden sich 200 Tempel dieses Gottes. Die Sekte der Gâṇapatya, die ihn als höchsten Gott verehrt, ist dort stark vertreten. An seinem Feste wird das Bild des Gottes auf Booten umhergefahren unter feenhafter Beleuchtung. S. Schlagintweit, Indien in Wort und Bild, II. p. 2.

[2] Er ist auch das Haupt der Kinder befallenden Krankheitsdämonen. Vgl. Petersburg. Wörterb. s. v.

[3] Auch Brahman's, Saṃkalpa's oder Sahishṇu's; vgl. Petersburger Wörterbuch.

Digitized by Google

dem Rücken, also ganz ähnlich dem griechischen Eros, der auch nach Ansicht einiger Forscher sein Vorbild ist. Seine Pfeile sind aus Blumen, sein Bogen ist aus Zuckerrohr, sein Reitthier ist ein Papagei. Er heisst auch Ananga „der Körperlose“, weil er der Sage nach einst von Çiva im Zorn zu Asche verbrannt wurde und seitdem seinen eigentlich leiblichen Körper verloren hat. Man nennt ihn ferner Manmatha „den Erreger“; auch führt er ausserdem noch eine ganze Menge von Beinamen, welche alle aufzuzählen uns zu weit führen dürfte.

Zu den göttlichen Wesen, deren Verehrung in der ältesten Zeit noch nicht vorhanden war, gehören auch die Schlangengötter.

Im Ṛigveda sind dieselben ganz unbekannt, im Yajurveda aber finden wir bereits Anrufung und Verehrung verschiedener Schlangen.[1] So heisst es z. B. (Mâitr. S. 2, 7, 15):

Verehrung sei den Schlangen, die irgend auf der Erde sind; die in der Luft, die im Himmel, diesen Schlangen sei Verehrung!

Welche die Pfeile der Zauberer sind, welche den Bäumen angehören, welche in den Brunnen liegen, diesen Schlangen sei Verehrung!

Jene, die in dem Glanzraum des Himmels oder in den Strahlen der Sonne, die in den Wassern sich niedergelassen haben, diesen Schlangen sei Verehrung! u. s. w.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass diese Schlangenverehrung ursprünglich bei den Ureinwohnern des eigentlichen Indien zu Hause war und dass die arischen Inder, die im Pendschab zur Zeit des Ṛigveda nichts davon wussten, sie späterhin von den Eingeborenen übernahmen und ihrem System einverleibten, eine Concession an die altgewohnten Bräuche des Urvolks, wie sie uns in noch mehr als einem Punkte begegnet. Dass die Schlangenverehrung eigentlich dem nordwestlichen Indien, Kaschmir und dem Land am oberen Indus angehörte, wie Lassen will, halte ich noch nicht für ausgemacht.[2] Jedenfalls aber war dieser Cult zur Zeit Alexander's in jenen Gegenden vorhanden. Nach dem Inder Bâbu Pratâpacandra Ghosha war der Schlangendienst ein Zugeständniss der Arier an das einheimische Volk der Nâga, welche nach Cunningham in Hindostan, zwischen Ganges und Yamunâ lebten.[3]

Die Schlangengötter spielen in den epischen Gedichten keine unwichtige Rolle,[4] und noch heutzutage ist die Schlangen-

---

[1] Z. B. Mâitr. S. 2, 8, 10; 2, 7, 15; Kâṭh. 5, 6.

[2] S. Lassen, Ind. Alt. I², 856.

[3] S. Schlagintweit, Indien in Wort und Bild, I p. 6.

[4] Das Mahâbhârata soll von Vâiçampâyana, dem Schüler des Vyâsa, der als Verfasser des grossen Epos gilt, bei Gelegenheit eines grossen Schlangenopfers, das König Janamejaya feierte, vorgetragen worden sein.

Digitized by Google

verehrung in Indien weitverbreitet. Alljährlich werden grosse Feste gefeiert, bei denen die Schlangen durch die Strassen der Städte getragen und mit Milch gefüttert werden. Schlagintweits „Indien“ zeigt uns das Bild eines solchen Festes aus Bombay.[1]

Endlich müssen noch die bösen Geister und Gespenster angeführt werden, unter denen die Rakshas oder Râkshasa die Hauptrolle spielen. Diese Rakshas sind schon im Ṛigveda oft genannte böse Geister und Unholde, gegen die man sich auf verschiedene Art, durch Beschwörung, Götteranrufung u. dgl. zu schützen sucht. Ihre Gestalten werden von der indisch-mittelalterlichen Phantasie noch vielfältig ausgemalt und grauenvoll dargestellt. Es sind ursprünglich Geister der Finsterniss. Sie nahen sich den Opfern, um sie zu stören. So wird z. B. König Dushyanta in der Çakuntalâ von den Einsiedlern angefleht, ihr Opfer vor den Rakshas zu schirmen, die dasselbe störten.[2] Die Râkshasa spielen in den Volksmärchen eine grosse Rolle. Sie gehen durch die Luft, können sich verwandeln, sind riesenstarke Menschenfresser. In diese Vorstellungen ist wohl Manches von dem Glauben der Ureinwohner an böse Geister mitverwebt.

Auch Riesen fürchterlicher Art, wie der berühmte Râvana von Lankâ im Râmâyana, und ähnliche Schreckgestalten, kennt das indische Mittelalter. Doch verlassen wir mit diesen Wesen bereits das Gebiet des eigentlichen Göttersystems, dessen Betrachtung zunächst unsere Aufgabe war.

Wenn wir zum Schluss noch die äussere Form der Götterverehrung im indischen Mittelalter mit derjenigen der vedischen Zeit vergleichen, so liegt der augenfälligste Unterschied wohl in den zahlreichen Tempeln und Götterbildern, die der religiöse Cultus des Mittelalters sich geschaffen. Dem Alterthum, der vorbuddhistischen Zeit sind beide noch völlig fremd. Zur Zeit des Mittelalters aber erheben sich an den verschiedensten Orten des indischen Landes den Göttern geweihte Tempel, deren Dach von zahlreichen Säulen, mit krauser, theils wunderlicher und phantastischer, theils auch geschmackvoller Ornamentik, getragen wird, meist eine in der Form von der anderen abweichend. Zu dieser Zeit entstehen auch die Höhlen-Tempel, seltsame, in ihrer Art grossartige Schöpfungen, durch Aushöhlung massiver Felsen geschaffen, staunenswerth, wenn auch keineswegs unseren ästhetischen Geschmack befriedigend. Dort

[1] S. Schagintweit, Indien in Wort und Bild, I p. 6.
[2] Am Ende des zweiten Aktes.

Digitized by Google

finden wir Statuen der Götter der frommen Verehrung errichtet, während reliefartige Darstellungen aus Mythologie und Göttergeschichte die Wände, auch die Säulen und Aussenmauern bedecken.

Leider sind wir nicht im Stande, über die Entstehung dieser neuen Form des Cultus und namentlich auch über die Zeit der Entstehung Genaueres anzugeben. Soviel aber scheint festzustehen, dass die entsprechenden religiösen Bau- und Bildwerke der Buddhisten älter sind als die der Brahmanen und dass die letzteren zunächst durch die ersteren angeregt ins Leben traten.[1]

Bei den Buddhisten entwickelte sich zunächst nach dem Tode ihres Religionsstifters ein Reliquiendienst, der immer grössere Dimensionen annahm. Es wurden zahlreiche Stûpa's (Topen) oder Thürme zur Aufbewahrung der Reliquien erbaut, während andererseits auch die Zahl der Vihâra's, der Klöster und Versammlungshallen für die buddhistischen Mönche beständig wuchs. Dann wurden endlich auch Bilder des Buddha in den Versammlungshallen aufgestellt, und es wurde üblich, denselben anzurufen, sich in diese Bilder niederzulassen. Zu welcher Zeit solche Bilder zuerst entstanden, lässt sich leider nicht sagen. Die Legende behauptet, die ältesten derselben seien noch zu Lebzeiten Buddha's geschaffen,[2] doch können wir darauf wohl kein Gewicht legen. Die zu Mathurâ gefundenen Bilder des Buddha und des Stifters der Jâina-Religion stammen zum Theil wohl aus dem ersten Jahrhundert nach Chr. Geburt.[3] Diese Bilder sind schwerlich die ältesten und man wird daher annehmen dürfen, dass schon in den letzten Jahrhunderten vor Chr. ähnliche Bildwerke geschaffen wurden.[4]

Wann die Brahmanen damit begannen, ihren Göttern Tempel zu bauen und Bildnisse derselben aufzustellen, können wir leider nicht angeben. Wahrscheinlich auch schon in den

---

[1] Einiges Nähere über diese dem Cultus geweihten Schöpfungen der bildenden Kunst s. unten, Vorlesung L.

[2] Vgl. Kern, Buddhismus, Bd. II, Th. 1 p. 199. Koeppen, Rel. d. Buddha, Bd. I, p. 494.

[3] Vgl. Kern, Buddhismus, Bd. II, Th. 1 p. 201.

[4] Koeppen meint, dass vielleicht schon die unmittelbaren Schüler und Freunde Buddha's zu der späteren Bilderverehrung den ersten Anstoss gaben. Sie sollen ein Abbild desselben entworfen haben u. dgl. (Rel. d. B. p. 496 flg.). Zu der Zeit, als Açoka zum Buddhismus übertrat (Mitte des dritten Jahrhunderts), bestand jedenfalls der Reliquiendienst; Bilderdienst aber wird nicht erwähnt. In den Grotten von Buddhagaya, die von Açoka und seinem Enkel herrühren, finden sich zwar

Digitized by Google

letzten Jahrhunderten vor Chr. Geburt. Soviel aber ist gewiss, dass die Blüthezeit dieser Tempelbauten und Bildwerke durchaus in die Jahrhunderte nach Christi Geburt zu verlegen ist.[1]

keine Bilder, aber Sockel und Nischen für dieselben, so dass ihr einstiges Vorhandensein wahrscheinlich wird (vgl. Cunningham, Survey 1, 46). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Bilderdienst zu Ende des dritten Jahrhunderts vor Chr. zur Geltung kam und rasch weite Verbreitung erlangte. Vgl. Duncker, Gesch. d. Alt. III^4, p 366 Anm. p. 371.

[1] Nach Lassen findet sich die älteste Erwähnung von Götterbildern im Adbhuta Brâhmaṇa, wo es heisst, „dass sie lachen, schreien, singen, tanzen, schwitzen und blinzeln". Aehnlich im Mahâbhârata: „Die in den Tempeln stehenden Gottheiten des Beherrschers der Kâurava leben und lachen, und tanzen und weinen." „Diese Götterbilder waren in Tempeln aufgestellt und das abergläubische Volk glaubte, dass sie von den Gottheiten belebt seien, welche sie darstellten." S. Lassen, Ind. Alt. I^2, p. 939.

Râjendralâla Mitra folgerte aus Pâṇini, dass es zu dessen Zeit kleine Idole von Vâsudeva, Vishṇu, Çiva und den Âditya gegeben habe (antiq. of Orissa p. 152; Duncker, Gesch. d. Alterth. III^4, p. 366 Anm.).

Dass in der That Pâṇini von Götterbildern redet, die in Tempeln zur Verehrung aufgestellt werden und dieselben unterscheidet von Idolen, die in den Handel kommen, zu diesem Schluss gelangt auch Böhtlingk, ohne Zweifel der competenteste Beurtheiler (vgl. Ztschr. d. D. M. G. Bd. XXXIX, p. 529). So fasste auch schon Patañjali, der im 2. Jahrh. vor Chr. lebende Commentator des Pâṇini, die betreffende Stelle auf. Da nun Pâṇini aller Wahrscheinlichkeit nach im 4. Jahrh. vor Chr. lebte, müssen wir die Anfertigung von Götterbildern mindestens in diese Zeit hinaufrücken. Wie vollkommen dieselben waren, bleibt dabei freilich ganz ungewiss.

Digitized by Google

Siebenundzwanzigste Vorlesung.

Allgemeines Culturbild des indischen Mittelalters. — Parallele zwischen dem Alterthum, Mittelalter und der neueren Zeit in Europa und in Indien. Nähere Bestimmung des indischen Mittelalters. Mönchthum und Einsiedlerleben. Busse und Askese. Wunderbare Macht der Askese. Nachrichten der Griechen über die indischen Asketen.

Nachdem wir in den letzten Vorlesungen das Göttersystem des indischen Mittelalters entwickelt haben, müssen wir nun noch ein allgemeines Bild von den übrigen Culturerscheinungen dieser Zeit zu gewinnen suchen, bevor wir zur Schilderung ihrer literarischen Schöpfungen übergehen.

Wie schon aus dem Frühergesagten hervorging, lässt sich die Geschichte Indiens ebenso wie die der abendländischen Welt deutlich scheiden in ein Alterthum, ein Mittelalter und eine neuere Zeit.

Diese Eintheilung ist keineswegs nach der Schablone unserer abendländischen Geschichtsdarstellung künstlich zugeschnitten, vielmehr ergiebt sie sich dem tieferschauenden Blicke als durchaus naturgemäss und in den Verhältnissen begründet.

Es ist in der That auffallend und merkwürdig genug, wie sehr die drei grossen Epochen der indischen Entwickelung dem Alterthum, Mittelalter und der neueren Zeit Europa's ähnlich sehen, ohne dass — mit Ausnahme der letzten Jahrhunderte — eine nähere Berührung oder irgend bedeutende Beeinflussung zwischen den beiden grossen Culturgebieten stattgefunden hätte.

Da haben wir zuerst das Alterthum mit seinen naiven und urwüchsigen Schöpfungen, seinem kräftigen, gestaltenreichen Polytheismus, seiner Heroenzeit, seinem Opfercultus, den ersten bedeutenden staatlichen Bildungen, den ersten grossen und auch für die Folgezeit bestimmenden Gestaltungen des philosophischen Triebes. Dann eine Zeit des Uebergangs, der Verinnerlichung, der religiösen und sittlichen Einkehr der Menschen in sich selbst, und daraus entspringend das Mittelalter mit seinem

Digitized by Google

Mönchthum und Einsiedlerwesen, seinen Wallfahrten, seiner Busse und asketischen Selbstpeinigung, dem Ueberwuchern der religiös-asketischen Empfindung, mit seinen romantisch-phantastischen Schöpfungen auf dem Gebiete der Poesie, seiner Ethik des Duldens und Leidens, des Gehorchens und der Selbstentäusserung, mit seinen streng geschlossenen Ständen, seiner Priesterherrschaft, seinem ritterlichen Adel, den Städten und ihren Corporationen, — eine reiche und eigenartige Blüthe der Cultur, zuletzt aber doch in religiöser Versumpfung endigend. Dann der Uebergang zu einer neuen Zeit, bewirkt durch die Berührung mit fremden, weit entlegenen Ländern und Völkern, und das Auftreten religiöser Reformatoren, in Europa Luther, Zwingli, Calvin, in Indien Kabir,[1] Nânak,[2] Câitanya.[3] Nur verhält sich Indien bei den fremdländischen Einflüssen mehr passiv. Die mohammedanischen Eroberer, die Portugiesen, Holländer, Franzosen und vor Allem die Engländer brechen die Herrschaft der mittelalterlichen Cultur Indiens und inauguriren eine neue Zeit freierer und vielseitigerer geistiger Bildung, während in Europa die leitenden Völker activ vorgehend durch Entdeckung einer neuen Welt, Eroberung fremder, ferner Länder und Wiedererweckung der antiken Cultur, dem bisher begrenzten Bildungshorizont ungeahnte Erweiterung schufen; auch ist die Wirkung der erwähnten religiösen Reformatoren in Europa viel stärker und weiter reichend als die der indischen. Aus diesen Gründen

---

[1] Kabir, der kühne Reformator, der Hindu's und Mohammedanern in gleicher Weise gerecht zu werden wusste, lebte wahrscheinlich zu Ende des 14. oder zu Anfang des 15. Jahrh. Einiges Nähere siehe bei A. Barth, Religions de l'Inde p. 143 flg.; auch E. Schlagintweit, Indien in Wort und Bild I, p. 172. Viele von Kabir stammende Verse und Lehren sind in das heilige Buch der Sikhs übergegangen. Einiges davon findet man in dem in der folgenden Anmerkung citirten Trumppschen Buch über die Sikh-Religion.

[2] Nânak, der Stifter der sogenannten Sikh-Religion, wurde im Penjab im Jahre 1469, also 14 Jahre vor Luther, geboren. Näheres über ihn und seine Lehren siehe in dem hübschen Buche von Ernst Trumpp, Die Religion der Sikhs (Leipzig 1881). Weitere Quellen zum Studium dieser reformatorischen Religionsbewegung siehe bei A. Barth, a. a. O. p. 145 Anm.

[3] Câitanya, geb. in Bengalen im Jahre 1485, also 2 Jahre nach Luther. Er ist der Hauptvertreter derjenigen vishnuitischen Reformbewegung, welche das Heil in der Bhakti (d. i. Hingebung, auf Glauben beruhende Liebe) suchte. S. Barth, a. a. O. p. 139 flg. und vorher; Schlagintweit, I p. 173. Als Vorläufer dieser und der obengenannten Reformbewegungen sind Râmânuja (im 12. Jahrh.) und Râmânanda (im 14. Jahrh.) zu bezeichnen (s. Barth a. a. O. p. 116; Schlagintweit I, p. 172).

Digitized by Google

geht denn auch der Process der Umwandlung des Mittelalters in die neuere Zeit in Indien weit langsamer vor sich als in Europa.

Den Beginn des indischen Mittelalters setzen wir in das sechste Jahrhundert vor Chr, die Zeit, wo Buddha auftritt, wo wir das Mönchthum und Einsiedlerwesen, jene specifisch mittelalterlichen Erscheinungen, zuerst fertig und voll ausgebildet vor uns sehen, bestimmend auf das ganze Leben wirkend und dasselbe regelnd, die Zeit, wo die Predigt vom Leiden der Welt, von der Abtödtung des irdischen Begehrens die Gemüther erfüllte, wo an die Stelle des irdischen Wollens und Wünschens ein überirdisches Sehnen trat, die Quelle und Wurzel der romantischen Empfindung.

Wohl waren auch vorher schon Brahmanen „aus der Heimath in die Heimathlosigkeit" gegangen, um, ablassend von allem irdischen Begehren, der Erkenntniss der Weltenseele zu leben, wie auch in den ersten Jahrhunderten nach Christo schon weltverachtende Einsiedler in den Felsenhöhlen am Sinai hausten, als die Vorboten einer neuen Periode der Weltgeschichte. Aber erst im sechsten Jahrhundert vor Chr. sehen wir bei den Indern diese Neubildungen zu der Macht und dem Range grosser geschichtlicher Factoren herangewachsen, wie dies im Abendlande etwa im vierten bis sechsten Jahrhundert nach Chr. eintrat.

Das indische Mittelalter beginnt demnach ungefähr ein Jahrtausend früher wie unser abendländisches, es fällt aber in seinem Ausgang ungefähr mit dem letzteren zusammen, denn das Auftreten und Wirken jener religiösen Reformatoren — wie Kabir, Nânak, Câitanya — fällt in das 14., 15. und vor Allem in das 16. Jahrhundert n. Chr.; die mohammedanischen Eroberungen, die schon Jahrhunderte vorher begonnen hatten, kamen im 16. Jahrhundert durch die Begründung des Reiches der Grossmogule zum vollen Abschluss, während im 16. Jahrhundert auch die europäischen Völker damit begannen, verschiedene Theile Indiens zu besetzen und die Bildungselemente einer neuen Zeit in dieselben hinein zu tragen. Das indische Mittelalter hat demgemäss etwa doppelt so lange gedauert wie das europäische, nämlich mehr als zwei volle Jahrtausende, vom 6. Jahrhundert vor Chr. bis zum 16. Jahrhundert nach Chr. Es ist darum begreiflich, dass die mittelalterlichen Vorstellungen und Institutionen sich viel tiefer und fester im Denken und Leben der Inder festsetzen konnten als dies jemals bei einem europäischen Volke der Fall gewesen. Die Inder mit ihrer im Ganzen entschieden weichen und fügsamen Naturanlage vor-

Digitized by Google

mochten sich nicht durch eigene Kraft aus diesen Fesseln zu befreien. Wie kein anderes Volk in gleichem Maasse standen sie im Banne der Vergangenheit, und erst den kräftiger und freier entwickelten europäischen Bruderstämmen sollte es gelingen, durch thatkräftiges Eingreifen die mehr passiv gewordenen, oft genug widerstrebenden Inder einer neuen freieren Zeit entgegen zu führen und ihnen die geistigen Fesseln abzunehmen, die sie als etwas Selbstverständliches trugen und weiter tragen wollten.

Nicht grosse politische Umwälzungen, sondern geistige Wandlungen waren es, die aus der alten Zeit der Inder das Mittelalter hervorgehen liessen. Die geistigen und religiös-sittlichen Factoren dieser neuen Epoche werden wir darum billig zuerst ins Auge zu fassen haben.

Da treten vor Allem das Mönchthum und das Einsiedlerwesen, die Ausbildung der Askese und die Veränderung der ethischen Ideale hervor, welche mir die am meisten charakteristischen Symptome der eingetretenen inneren Wandlung zu sein scheinen. Es sind dies — möchte ich sagen — die *κατ᾽ ἐξοχήν* mittelalterlichen Erscheinungen.

Zur Zeit des Ṛigveda hatten die Inder — wie wir früher gesehen — das Leben frisch und derb angefasst, in naivem Egoismus nach den irdischen Gütern, nach Besitz und Beute, nach Nachkommenschaft und Sieg über die Feinde strebend. Auch in der darauf folgenden Periode des Yajurveda und der Brâhmaṇa's war das Streben noch immer wesentlich auf die Erlangung dieser irdischen Güter und Vortheile gerichtet, und das vielgepflegte Opfer sollte als Mittel dazu dienen; durch das Opfer that man auch den Feinden gern nach Möglichkeit Böses an. Als aber dann das ungeheure Opferritual immer schwerer auf den Menschen zu lasten begann, als ein immer tieferes Gefühl der Unbefriedigung die Gemüther erfasste und sie antrieb, nach Besserem, nach höherer Erkenntniss zu streben; als der grübelnde Geist nach dem Âtman, der Weltenseele, zu suchen anfing und den Denkern in stillen, weihevollen Stunden wunderbare Einsichten aufgingen, tiefsinnige Wahrheiten sich enthüllten, da regten sich immer mächtiger schwärmerisch-sehnsüchtige Empfindungen; da erschien irdisches Glück, irdischer Besitz nur klein und gering gegenüber dem erhabenen Glück, das die Erkenntniss des Âtman verlieh; da erwachte mit Macht ein früher ungekannter Trieb nach Einsamkeit und beschaulichem Leben.

In die Waldesstille zog man hinaus, um ungestört über

Digitized by Google

das Höchste und Heiligste nachzusinnen, um den Âtman, die Erkenntniss, die Erlösung zu suchen und das Herz zu reinigen von allem irdischen Begehren, das die Verfolgung solcher Gedanken hätte stören können. Die Upanishaden, in denen uns die ersten Gestaltungen des philosophischen Tiefsinns der Inder entgegentreten und die etwa bis zum Jahre 700 vor Chr. hinaufreichen, zeigen uns auch die ersten Spuren von dem Beginn jener Richtung auf das contemplative einsiedlerische Leben.[1]

Und wie sehr war die Natur des Gangeslandes dazu angethan, der erwähnten Richtung Vorschub zu leisten! War doch das Klima köstlich milde, und die kühlen schattigen Wälder boten mit ihren mannigfaltigen Früchten und Wurzeln Nahrung in reicher Fülle dar. Sorglos durften die frommen Einsiedler dort ihren Gedanken leben. Oft genug begegnen wir in indischen Gedichten Verherrlichungen dieses Eremiten-Daseins, und lockend wird die Waldesstille geschildert, die den Menschen zum beschaulichen Leben einlädt.

Doch nicht allen diesen Erkenntniss und Erlösung Suchenden genügte das bloss beschauliche Leben. Es griffen Manche nach energischeren Mitteln, fingen an auf mancherlei Art den eigenen Leib zu kasteien und zu peinigen, um so die innere Ruhe zu finden, die sie auf anderem Wege vergeblich gesucht.

Zu der Zeit, als Buddha auftrat, gab es bereits Einsiedler, Mönche und Asketen in bedeutender Anzahl. Sie suchten das Heil auf verschiedenen Wegen, und Buddha war nicht der Erste, der Mönchthum und Entsagung predigte. Aber er verstand es, durch seine Predigt vom Leiden der Welt und von der Erlösung aus solchem Leiden mehr als irgend ein Anderer die Herzen zu erschüttern, und zahllos waren bald die Schaaren der Mönche, die ihm anhingen.

Das Mönchthum wurde durch Buddha und seine Jünger in ungeheurem Maassstabe über ganz Indien ausgebreitet. Galt es doch nach seiner Lehre als die nothwendige Vorbedingung zur Erreichung der rechten inneren Heiligung. Vollgültiges

[1] In dem Brihad-Aranyaka nimmt der berühmte Yâjñavalkya Abschied von seinen beiden Frauen, weil er sich vom Leben zurückziehen und in die Einsamkeit gehen will. Er belehrt sie, dass die höchste Seligkeit in der Erkenntniss des Âtman bestehe, und diesem Gedanken will er leben. — In demselben Texte hiess es auch: „Ihn den Âtman erkennend stehen Brahmanen davon ab, nach Söhnen zu begehren und nach Reichthum zu begehren und nach der Welt zu begehren und ziehen als Bettler umher“. (Çat. Br. 14, 6, 4, 1).

Digitized by Google

Mitglied der buddhistischen Gemeinde konnte ja nur ein Mönch sein. In den Jahrhunderten, die auf Buddha folgten, vor Allem zur Zeit des glaubenseifrigen Açoka, wuchsen allenthalben Wohnstätten dieser Mönche empor; in Klöstern und Hainen in der Nähe der Städte und Dörfer wohnten sie beisammen, ihr Leben ganz der Erbauung und dem Andenken an den Vollendeten weihend, oder sie zogen bettelnd und lehrend im Lande umher. Das buddhistische Mönchthum hat im Culturleben Indiens eine hervorragende Rolle gespielt.

Andererseits entwickelte sich nun auch bei den Brahmanen das Einsiedler- und Büsserwesen in immer reicherem Maasse. Wir wissen, dass seine Anfänge älter sind als Buddha. Seine weitere Entwickelung, bei der wohl auch der Einfluss der buddhistischen Richtung und der Gegensatz zu derselben eine Rolle gespielt haben mag, im Einzelnen zu verfolgen, ist nicht leicht. In vollendeter, festgeordneter Form führt es uns das Gesetzbuch des Manu vor. Demgemäss soll ein Jeder, der zu den drei oberen Kasten gehört, wenn er seine Pflicht als Hausvater erfüllt hat, „wenn er Runzeln, graue Haare und Nachkommenschaft seiner Nachkommenschaft erblickt," Dorf oder Stadt verlassen und in den Wald ziehen. Er wird dann Vânaprastha oder Waldeinsiedler.[1] Als solcher soll er von Früchten, Wurzeln und Wasser leben, gekleidet in ein Bastgewand oder das Fell einer schwarzen Antilope. Das heilige Feuer nimmt er mit, verrichtet noch bestimmte Opfer, liest die heiligen Bücher, Veden und Upanishaden, und bemüht sich, der höchsten Erkenntniss theilhaft zu werden. Auch sind ihm verschiedene Büssungen und Kasteiungen vorgeschrieben, die den Geist von den sinnlichen Leidenschaften befreien sollen. Zwischen vier brennenden Feuern, der Sonne als fünftem ausgesetzt, soll er in der heissen Jahreszeit leben, in der Regenzeit unbekleidet sein, in der kalten Zeit ein nasses Gewand tragen u. dgl. m.

Diese Bestimmungen des kanonischen Gesetzbuches haben sicherlich nicht bloss in der Theorie bestanden, — das lehren uns sowohl die einheimischen Bücher, wie auch die Berichte der Fremden.[2] Ihre systematisch geordnete Form verdanken sie sehr wahrscheinlich dem Gegensatze zum Buddhismus, als es für die Brahmanen galt, dem überwuchernden Hange zum völligen Mönchthum in einer Weise die Spitze zu bieten, die den Bestand der brahmanischen Staatsordnung nicht gefährdete.

---

[1] ὑλόβιος, wie der Grieche Megasthenes sagt.

[2] Megasthenes schildert uns das Einsiedlerleben genau so, wie es im Gesetzbuche vorgeschrieben wird. Vgl. Lassen, Ind. Alt. II², p. 467

Die grossen Epen der Inder zeigen uns das Einsiedlerwesen in üppigster Blüthe. Immerwährend begegnen wir in denselben Einsiedeleien in der Stille der Wälder, oder ganzen Kreisen von Einsiedeleien, Âçrama-maṇḍala genannt. So besucht König Dushyanta im Mahâbhârata den Kaṇva in seiner Einsiedelei, wo er mit anderen Eremiten zusammen haust.[1] So findet Râma im Daṇḍaka-Walde einen Âçrama-maṇḍala, bewohnt von Büssern, alten Weisen (Muni) und den vorzüglichsten Ṛishi, eine Zufluchtsstätte für alle Wesen.[2] Bisweilen werden auch einzeln lebende Einsiedler erwähnt, und dies dürfte wohl gerade das Aeltere und Ursprünglichere sein.[3]

Eine wichtige Rolle spielen bei diesem brahmanischen Einsiedlerleben die sogenannten Tîrtha. Es sind dies heilige Badeplätze an Flüssen, Seen und Teichen, wo die frommen Männer die üblichen entsündigenden Bäder nehmen. Solche Stätten stehen in besonderem Ansehen, wenn dort besonders heilige Weise schon früher sich aufgehalten haben. Sie werden dann ein Zielpunkt frommer Wallfahrten, — wiederum eine echt mittelalterliche Erscheinung. Schliesslich heissen Tîrtha überhaupt heilige Stätten, zu denen gewallfahrtet wird, doch war dort in der Regel Wasser zu finden.

In dem Epos wird das Wallfahrten zu diesen Tîrtha als ein hohes Verdienst bezeichnet. Der heilige Nârada sagt,[4] die Opfer könnten nur von Königen und reichen Männern gebracht werden, weil dazu grosse Hülfsmittel gehörten. „Höre von mir — so fährt er fort — welche fromme Handlung, die den Früchten der heiligen Opfer gleich ist, auch von den Armen ausgeführt werden kann. Dieses ist das höchste Geheimniss der Ṛishi: Der Besuch der Tîrtha ist verdienstlicher als selbst die Opfer. Wer nicht drei Nächte fastet, die Tîrtha nicht be-

[1] Besonders an der Sarasvatî lebten nach dem Mahâbhârata viele Einsiedler. So heisst es dort z. B.: „Darauf erblickten sie (die Pâṇḍava) an dem Ufer der Sarasvatî in der ebenen Wüstengegend den von den Muni geliebten Kâmyaka-Wald; dort liessen sich die Helden nieder in dem an Gazellen und Vögeln reichen Walde, begleitet und getröstet von den Muni.“ Und wie sie in den Dvâitavana-Wald ziehen, „begleiten sie viele Brahmanen, solche, die ein heiliges Feuer unterhalten und die es nicht thun, dem Studium der heiligen Bücher sich widmende und waldbewohnende Bhikshu“ (s. Lassen, a. a. O. I², 697 Anm.).

[2] Râm. III, 1. 3, s. Lassen, Ind. Alt. I², 694.

[3] Lassen I², 695. — Nach Lassen dürften diese Einsiedlercentren auch eine culturhistorische Mission erfüllt haben, indem sie die brahmanische Civilisation namentlich nach Süden weiter vorschoben. Darauf deuten verschiedene Stellen des Râm. (s. Lassen, a. a. O. I², 695. 696).

[4] In der Tîrthayâtrâ.

Digitized by Google

sucht und nicht Gold und Kühe schenkt, wird arm geboren (d. h. wiedergeboren). Man gewinnt nicht die Frucht durch das Agnishtoma und die übrigen kostspieligen Opfer, die durch den Tîrthabesuch gewonnen wird." Diese Frucht soll so viel werth sein wie ein Opfer oder Geschenke von hundert oder tausend Kühen, man erlangt dadurch den Himmel des Brahmâ, Vishnu etc.[1] Wie sehr der Besuch und das Wohnen an den Tîrtha üblich war, beweist auch der Umstand, dass die Brahmanen von den Buddhisten geradezu Tîrthika oder Tîrthopâsika (Tîrtha-Besucher oder -Bewohner) genannt werden.[2]

Aber als höchstes Verdienst, höher als alles bisher Angeführte, galt bei den Brahmanen doch die Kasteiung des eigenen Leibes, die Busse oder richtiger die Askese.[3]

In den Yajurveden und Brâhmana's können wir höchstens schwache Anfänge dieser Richtung wahrnehmen in gewissen Fasten und Observanzen, die bei bestimmten Opfern vorgeschrieben werden. Zu Buddha's Zeit muss aber die Askese schon öfters geübt worden sein, denn Buddha selbst, wie auch Andere neben ihm, peinigt sich längere Zeit mit harten Kasteiungen. Aber er findet in denselben nicht den Frieden, und in der Folge richtet sich seine Predigt gerade gegen alle strenge Askese, da dieselbe nicht zum Heile führe. Bei den Brahmanen dagegen wurden die Ansprüche in dieser Hinsicht immer höher geschraubt, immer bedeutender wurde das Ansehen, welches man der Kasteiung zollte, und langsam, allmählich wurde der ganze Nimbus, der einst das Opfer umgeben hatte, auf die Busse oder Askese übertragen. Es ist nicht unmöglich, dass auch bei dieser Steigerung der Gegensatz zu dem immer mächtiger werdenden Buddhismus von Einfluss war. Gerade das Mittel der Heiligung, welches die Buddhisten verschmähten, wurde in seinem Werthe von den Brahmanen immer höher und höher gepriesen.

Wie man früher durch bestimmte Gebete und Opferceremonieen übernatürliche Wirkungen zu erzielen, Natur und Götter zu beherrschen wähnte, so wird jetzt der Macht der Busse, der Askese Aehnliches und mehr noch zugeschrieben. Durch das Opfer konnte man früher geradezu Zauber üben und

---

[1] S. Lassen, a. a. O. I[2], 698 Anm.

[2] S. Lassen, a. a. O. II[2], 467. Im Mahâbhârata werden uns eine ganze Reihe solcher heiliger Tîrtha aufgeführt und Legenden von ihnen erzählt. (Lassen a. a. O.)

[3] Im Sanskrit „tapas" genannt, welches Wort eigentlich Hitze, Gluth bedeutet.

Digitized by Google

gewisse Sprüche galten als Zauberformeln. Jetzt waltet der Glaube, dass ein Mann, der gewaltige Busse geübt, dadurch die Kraft erlangt habe, beliebig Zauber und Wunder aller Art auszuüben, dass er über die für gewöhnlich waltenden Gesetze der Natur völlig erhaben sei und selbst die Götter durch seine Macht in Schrecken setzen könne.

In ungeheuerlichen Dimensionen sind die Wirkungen dieser Busskraft z. B. in der bekannten Erzählung des Râmâyaṇa vom Streite des Vasishṭha und Viçvâmitra dargestellt.[1]

Diese Erzählung ist so charakteristisch für die bezüglichen Vorstellungen des indischen Mittelalters, dass ich mir nicht versagen kann, den Gang derselben kurz anzudeuten.

König Viçvâmitra begehrt die wunderbare Kuh des heiligen Vasishtha zu erlangen, die dem letzteren jeden seiner Wünsche erfüllt. Als Vasishṭha dieselbe nicht hergeben will, braucht Viçvâmitra Gewalt. Seine hundert Söhne stürmen auf Vasishṭha ein, aber dieser verbrennt sie einfach durch die Gluth der Andacht, die aus seinem Munde hervorgeht. Viçvâmitra sieht kein anderes Mittel, als durch die unerhörtesten Bussübungen sich die Kraft zur Besiegung des Vasishṭha zu erwerben. Er begiebt sich in die Einsamkeit, steht hundert Jahre auf den Zehen und lebt nur von Luft. Dadurch erlangt er die Waffen der Götter und greift nun auf's Neue den Gegner an. Dieser aber schlägt all diese Waffen, selbst die des Brahmâ mühelos zurück, weil er durch seinen Rang als Brahmane dem König Viçvâmitra weit überlegen ist. Nun unterwirft sich Viçvâmitra den härtesten Kasteiungen, um durch dieselben den Rang eines Brahmanen zu erreichen. Nach tausend Jahren verleiht ihm Brahmâ den Titel eines „königlichen Weisen" (Râjarshi); aber das genügt ihm nicht, er will Brahmane werden und büsst darum weiter. Durch diese Busse hat er bereits solche Wunderkraft erlangt, dass er den Triçañku, welcher lebendigen Leibes in den Himmel zu gelangen wünscht, wirklich dahin emporhebt. Als aber Indra Diesem den Eintritt in den Himmel wehren will, schafft der erzürnte Viçvâmitra im Süden einen neuen Himmel und neue Götter, bis endlich die Götter sich überwunden fühlen und den Triçañku aufnehmen müssen. Nach weiteren tausend Jahren der Busse begrüsst Brahmâ selbst den Viçvâmitra als einen „Weisen" (Ṛishi), aber immer noch nicht als Brahmanen; so büsst er denn weiter. Eine schöne Apsaras

---

[1] Diese Geschichte findet sich im Auszug übersetzt von F. Bopp in seinem „Conjugationssystem der Sanskritsprache".

Digitized by Google

verlockt ihn inzwischen zur Sünde. Er thut auf's Neue Busse, tausend Jahre lang, bis er von Brahmâ als „grosser Weiser“ begrüsst wird. Aber auch das genügt ihm nicht, und so büsst er weiter. Die Arme emporgestreckt steht er auf einem Beine, unbeweglich wie ein Pfahl, nur von Luft lebend u. s. w. Weitere Anfechtungen überwindend steigert er seine Busse noch mehr, zuletzt kein Wort sprechend, auf einem Beine stehend, sogar des Athmens sich enthaltend, tausend Jahre lang. Da bricht endlich Rauch aus seinem Haupte, die Welten erzittern, die Sonne will erlöschen, und die Götter flehen den Brahmâ an, Viçvâmitra's Wunsch zu erfüllen, weil er sonst durch die Kraft seiner Busse die ganze Welt zu Grunde richten werde. Brahmâ willfahrt ihren Bitten und erhebt den Viçvâmitra zu dem Range eines Brahmanen, nach dessen Erlangung der Streit mit Vasishṭha beigelegt wird.

So alles Maass überschreitend sind nach dem Epos die Wirkungen der Busse.[1]

Nicht jeder Büsser erlangt so viel wie Viçvâmitra, übernatürliche Kräfte werden ihnen aber auch sonst ganz gewöhnlich zugeschrieben.

Hellsichtig schauen sie auch das, was ihren Augen entrückt ist. Als z. B. Çakuntalâ mit ihrem Gatten wieder vereinigt wird, wünscht sie, dass auch ihr frommer Pflegevater Kanva davon erfahre. Die Antwort lautet, dies sei nicht mehr nöthig, denn dem heiligen Kanva wäre dies Alles schon d u r c h d i e M a c h t d e r B u s s e offenbar.

In der Erzählung von König Nala im Mahâbhârata findet die in der Wildniss irrende Damayantî eine Schaar von Einsiedlern, und diese weissagen ihr eine schöne Zukunft: „Wir schauen es durch unsere Busse, bald wirst du den Nishadher sehen!“ so sagen sie.[2]

Höchst gefährlich sind die F l ü c h e solcher Bussereichen, denn was sie sagen, geht in Erfüllung, — das muss ja auch die arme Çakuntalâ an sich erfahren.

Zur Veranschaulichung dessen, wie naiv man sich schliesslich die Zauberkraft dieser bussereichen Brahmanen dachte, will ich nur e i n e charakteristische Geschichte mittheilen. Es ist die zwölfte Erzählung im dritten Buch des Pancatantra: „Die verwandelte Maus soll sich einen Bräutigam wählen.“[3]

---

[1] Im Mahâbhârata erhält auch sogar ein R a u b t h i e r seine Kraft a l s L o h n s e i n e r B u s s e von Brahmâ! (s. H o l t z m a n n, Brahman nach den Vorstell. des Mhbh. p. 214).
[2] Nala 12, 92. [3] B e n f e y's Uebersetzung, p. 262.

„Am Ufer der Gaṅgâ ist ein Gefilde von Einsiedeleien, voll von Büssern, welche sich einzig mit der Vollziehung der Werke des Gebets, der Sinnenbändigung, der Busse, des Studiums der heiligen Schriften, des Fastens und der Meditation beschäftigen, welche nur nach sehr reinem, wenigem Wasser verlangen, ihren Körper durch den Genuss von Knollen, Wurzeln, Früchten und Wasserpflanzen kasteien und weiter keine Bedeckung tragen, als einen aus Baumrinde gefertigten Schurz. Da war ein Familienhaupt namens Yâjñavalkya. Dieser hatte sich in der Tochter des Jahnu (d. h. der Gaṅgâ) gebadet und war eben im Begriff sich den Mund auszuspülen, als ihm ein Mäuschen, aus dem Munde eines Falken stürzend, in die Hand fiel. Nachdem er dies erblickt, setzte er es auf ein Feigenblatt, badete sich von Neuem, spülte sich den Mund aus, vollzog die Sühne und übrigen Andachtsübungen, verwandelte dann das Mäuschen durch die Macht seiner Busse in ein Mädchen, ging mit diesem in seine Einsiedelei und sagte zu seiner Frau, die kinderlos war, Folgendes: Liebe, nimm hier diese an Tochterstatt an und erziehe sie sorgfältig!" Darauf erziehen sie nun das Mädchen, bis dasselbe herangewachsen ist und der Vater daran denkt, ihm einen Gatten zu geben. Seine Wahl fällt zuerst auf den Sonnengott. „Darauf rief der Weise die Sonne. Durch die Macht der Anrufung vermittelst Vedensprüche kam die Sonne augenblicklich herbei und sprach: Erhabener, warum rufst du mich?" Der Weise erklärt ihm nun sein Begehr, aber die Tochter findet kein Gefallen an dem Bräutigam, da er zu heiss sei. Der Weise schafft dann der Reihe nach das Gewölk, den Wind, einen Berg herbei; alle missfallen dem Mädchen, bis er endlich einen Mäuserich ruft. Bei dessen Anblick geräth das Mädchen in Entzücken und begehrt ihn zum Manne. „Er aber verwandelte sie darauf durch die Macht seiner Busse in ein Mäuschen und gab sie jenem zur Frau."

Durch die Macht seiner Busse erlangt hier also der Brahmane ganz den Charakter eines Hexenmeisters in optima forma. Und in der That gehen offenbar die Gestalten jener weisen indischen Zauberer, von denen im Mittelalter viel gefabelt wurde und die in so manchen Märchen und Abenteurer-Geschichten auftreten, auf eben diese mit übernatürlichen Kräften ausgerüsteten Büsser und Heiligen als ihre Vorbilder zurück.[1]

[1] Uebrigens verrichten auch in den buddhistischen Erzählungen die Heiligen Zauber und Wunder aller Art, und zwar thun sie das hier

Digitized by Google

Wenn in früheren Jahrhunderten das Opfer zum Range einer kosmogonischen Potenz emporgestiegen war, so fand jetzt ganz dasselbe mit der Macht der Busse statt. Durch sie soll die ganze Welt geschaffen sein. Das Gesetzbuch erzählt, Brahmâ selbst habe sich harten Büssungen unterzogen und dadurch den Manu hervorgebracht. Dann habe wiederum Manu die schwerste Busse geübt und so die zehn grossen Weisen geschaffen. Diese wiederum büssen und erschaffen alle Wesen, die Götter, die verschiedenen Himmel, die anderen Heiligen u. s. w. Man sieht, die Busse ist das eigentlich schaffende Princip geworden. Auch die alten Sänger der Vedahymnen werden jetzt zu grossen Büssern umgestempelt, und Çiva, der gewaltige Gott, wird als ein furchtbarer Büsser gedacht und dargestellt. Askese ist die höchste Leistung nicht nur für Menschen, sondern selbst für die obersten Götter. Busse, Askese schafft und regiert die Welt.

---

durch die blosse Kraft ihrer Heiligkeit, — da Askese bei den Buddhisten ja nicht geübt wird. Vieles der Art findet man in „Târanâtha's Geschichte des Buddhismus in Indien", übers. von A. Schiefner (Petersburg 1869). Häufig kommt es vor, dass die Heiligen oder Arhant's in Schaaren weithin durch die Luft an einen beliebigen Ort fliegen; oder sie zaubern die wunderbarsten Dinge herbei, nehmen alle möglichen Verwandlungen mit ihrem Körper vor u. dgl. m. Die Buddhisten wollten sich eben in Wunderdingen nicht von den Brahmanen übertreffen lassen. Merkwürdig und charakteristisch ist — um nur dies Beispiel anzuführen — ein Wettstreit in Zauberkünsten zwischen Buddhisten und Brahmanen, der bei Târanâtha (p. 8 der Uebers.) berichtet wird. Es heisst dort, dass der in Zauberkünsten überaus bewanderte Brahmane Bharadvâja zur Zeit des Königs Ajâtaçatru nach Magadha gekommen sei, um mit den Bhikshu's, d. h. den buddhistischen Mönchen, in Verwandlungen zu wetteifern. „Da er in Gegenwart des Königs und der übrigen Menschen vier Berge aus Gold, Silber Krystall und Lasurstein, auf jedem der vier Berge vier Edelsteinhaine in jedem Hain vier Lotusteiche, angefüllt mit allerlei Vögeln, gezaubert hatte, zauberte der ehrwürdige Ânanda viele wilde und unbändige Elephanten, diese verzehrten die Lotusse und zertraten die Teiche; dann entsandte er einen heftigen Wind, welcher die Bäume niederwarf; ein Donnerkeil-Regen vernichtete spurlos die Gehege und Berge. Darauf zeigte der ehrwürdige Ânanda fünfhundert Körpergestaltungen, einige gaben Licht von sich, andere Regen, einige vollzogen die vier Bewegungen in der Luft, andere liessen von oben Feuer flammen, von unten Wasser strömen, und nachdem sie diese und andere gemischte Verwandlungen gezeigt hatten, sammelte er sie wieder in sich. Dem mit Jambhala verwandten Bharadvâja und den übrigen Menschenschaaren, welche gläubig geworden waren, trug er die Lehre wiederholt vor im Laufe von sieben Tagen und führte Bharadvâja an der Spitze der 500 Brahmanen und andere Menschen 80,000 in die Wahrheit ein." Sie überbieten sich also in Hexenmeisterstücken und suchen damit die Richtigkeit ihres Glaubens zu beweisen.

Digitized by Google

Von grossem Interesse sind für uns die Berichte der Griechen über die indischen Asketen, weil sie uns in allen wesentlichen Punkten die Glaubwürdigkeit der indischen Darstellungen bestätigen. Die indischen Weisen[1] — so erzählen die Griechen — haben das schwerste Leben. Sie werden von klein auf zur Weisheit erzogen und leben dann als erwachsene Männer „meist in Hainen in einiger Entfernung von den Städten, liegen auf der Erde, bekleiden sich mit Thierfellen, essen nichts Lebendes, enthalten sich des Beischlafes, üben viele Standhaftigkeit sowohl im Ertragen der Schmerzen wie durch Ausdauer, indem sie unbewegt den ganzen Tag in einer Stellung bleiben, oder lange Zeit auf einem Beine stehen, und führen Gespräche über wichtige Gegenstände.“ „Andere Weise ziehen, mit dem Baumwollengewande bekleidet, in den Städten umher und lehren und sind meist von Schülern begleitet. Die meiste Zeit verweilen sie auf dem Markte, wo sie von Vielen um Rath gefragt werden. Wieder andere leben im Walde, unter den grossen Bäumen, und essen nichts als Baumrinde und die reifenden Kräuter. Im Sommer ertragen sie nackt die brennende Hitze des Mittags, und den Winter bringen sie ebenso die Regengüsse aushaltend unter freiem Himmel zu.“[2]

Megasthenes sagt, die indischen Weisen seien in zwei Secten getheilt, die Brahmanen und die Sarmanen. Mit letzteren meint er offenbar die indischen Çramaṇa, Asketen und religiöse Bettler, brahmanische wie buddhistische. Die Brahmanen würden höher geachtet als die Sarmanen, da sie in ihren Lehren mehr übereinstimmten.[3] Für die geehrtesten Sarmanen soll Megasthenes die *ὑλόβιοι* oder Waldbewohner erklärt haben, „die in Wäldern lebten von Blättern und wilden Früchten, mit Kleidern aus Baumrinde, ohne Liebesgenuss und Wein.“[4]

Als die Griechen unter Alexander d. Gr. die Stadt Takshaçila im Indusgebiete erreichten, wurden sie durch die seltsame Erscheinung solcher weisen Männer in Erstaunen ge-

---

[1] Es ist charakteristisch und bemerkenswerth, dass sie den Griechen als Weise oder Philosophen (Gymnosophisten) erschienen, nicht als ein priesterlicher Stand.

[2] S. Duncker, Gesch. d. Alt. III[4] p. 321.

[3] Duncker, a. a. O. p. 322.

[4] Nach Strabo 15, 60 p. 713. „*Τοὺς δὲ Γαρμᾶνας* (lies *Σαρμᾶνας*) *τοὺς μὲν ἐντιμοτάτους ὑλοβίους φησὶν* (*ὁ Μεγασθένης*) *ὀνομάζεσθαι, ζῶντας ἐν ταῖς ὕλαις ἀπὸ φύλλων καὶ καρπῶν ἀγρίων, ἀσθῆτος φλοιῶν δενδρείων, ἀφροδισίων χωρὶς καὶ οἴνου.*“ Vgl. Kaegi, der Ṛigveda, p. 132. Duncker a. a. O. p. 322.

Digitized by Google

setzt. Aristobulus berichtet,[1] er habe dort zwei Brahmanen gesehen, die sehr geehrt herumwandelten und auf dem Markte nehmen konnten, was ihnen gefiel. „Unfern der Stadt hätten sie Standhaftigkeit gelehrt, indem der ältere sich, auf der Erde liegend, der Hitze der Sonne und dann den Regengüssen aussetzte; der jüngere aber hätte diesen übertroffen, indem er auf einem Beine stand und mit beiden Händen ein drei Ellen langes Holzscheit emporhielt, und wenn der eine Schenkel ermüdet war, stand er auf dem anderen, und so fuhr er den ganzen Tag hindurch fort.“ „Onesikritos erzählt,[2] er habe funfzehn von diesen Weisen südwärts von der Stadt gefunden, jeden in einer anderen Haltung, den einen sitzend, den anderen stehend, den dritten nackt und bis zum Abend unbewegt auf der Erde liegend. Das Schwerste sei, die Hitze zu ertragen, die um Mittag so stark sei, dass kein Anderer den Boden mit nacktem Fuss zu betreten vermöge. — Mandanis,[3] welcher unter ihnen an Alter und Weisheit der erste war, habe gesagt: die Lehre sei die beste, welche die Lust und den Schmerz aus der Seele entferne“ u. s. w.[4]

Alexander soll ein grosses Interesse an diesen merkwürdigen Männern genommen und sich sehr bemüht haben, einen derselben an sich zu fesseln, um ihre Lehren kennen zu lernen. Es gelang ihm dies auch. Kalanos, einer von Denen, die dort bei Takshaçila auf den Steinen gelegen, folgte dem macedonischen Eroberer, obgleich ihn die anderen Weisen deswegen tadelten. Merkwürdig war auch der Tod dieses Mannes. Es heisst, dass er, dem Alexander nach Persien gefolgt, dort schwer erkrankt sei. „Alexander habe vergebens versucht, ihn von dem Entschluss abzubringen, sich zu verbrennen. Zu schwach, um zu gehen, sei Kalanos zum Scheiterhaufen getragen worden, nach indischer Weise bekränzt und Hymnen in indischer Sprache singend. Und als der Scheiterhaufen entzündet wurde, habe er mitten in den Flammen gelegen, ohne sich zu rühren.“[5]

Megasthenes berichtet, dass die indischen Weisen sich nicht nur durch Feuer tödteten, sondern auch indem sie sich in Abgründe und Wasser stürzten. Doch sagt er ausdrücklich,

---

[1] Bei Strabo p. 714.
[2] Bei Strabo p. 715.
[3] Bei Arrian, Anab. 7, 2 und Plutarch Alex. 65 heisst er Dandamis.
[4] S. Duncker, a. a. O. p. 305.
[5] So erzählen Arrian, Onesikritos und Plutarch. S. Duncker, a. a. O. p. 389.

Digitized by Google

dass der Selbstmord kein Dogma der indischen Weisen sei und dass die, welche sich selbst tödteten, für übereilt und verwegen gehalten würden.[1]

So lehren uns denn die Griechen deutlich, dass im vierten Jahrhundert vor Chr. die Askese und das Einsiedlerwesen in Indien weitverbreitet war, und ihre diesbezüglichen Mittheilungen stimmen durchaus zu den Angaben der indischen Bücher.

---

[1] Duncker a. a. O. p. 390. 391. Vgl. zu dem Allem auch Lassen, Ind. Alt. II[2], p. 705—714.

Digitized by Google

Achtundzwanzigste Vorlesung.

Die Veränderung in den ethischen Anschauungen und Idealen. Entsagung, Selbstlosigkeit, Güte, Milde, Nachsicht u. s. w. Charakteristische Sprüche als Beispiele für diese Anschauungen. Die Lehre von der Seelenwanderung und ihre Beziehung zur Moral. Systematische Ausbildung und Erweiterung dieser Lehre. Die Reinheitsvorschriften, Speisegesetze u. dgl. m.

In unverkennbar deutlichem Zusammenhange mit der das indische Mittelalter charakterisirenden Richtung auf Weltflucht und Askese steht die ungeheure Umwandlung, welche die ethischen Anschauungen und Ideale der Inder in diesen Jahrhunderten erfahren haben. Nicht mehr Besitz, Reichthum, Genuss des irdischen Glücks, wie in der alten Zeit sondern Entsagung wird jetzt das Losungswort. Vergänglich sind die irdischen Güter, vergänglich alle Lust, die sie gewähren! Leiden schliessen sie in sich, es ist nicht werth, sich um sie zu bemühen! Dieser Gedanke, der zuerst in den Upanishaden auftaucht, den dann Buddha der Çâkyasohn in mächtigen Worten gepredigt, er ist auch für die Ethik der Brahmanen jetzt der leitende und maassgebende. Sich selbst soll man hingeben mit allen seinen Wünschen und Leidenschaften, sich opfern für das Wohl der anderen Wesen. Mit den vergänglichen Gütern suche man unvergänglichen Besitz zu erringen, indem man Anderen Gutes thut; die gute That aber ist ein unvergänglicher Schatz, der auch im Tode uns treu bleibt. Ein jedes Wesen soll der Mensch anschauen, als wenn er es selbst wäre, und demgemäss handeln, so durch die That beweisend, dass er die hohe Weisheit der Upanishaden in sich aufgenommen, die uns lehrt, dass in dir und mir und in uns Allen derselbe Âtman lebt, dass wir in Wahrheit nicht von einander unterschieden, dass wir Alle Eins sind.[1] Man füge Niemandem Leid zu, Jedermann

[1] Dies der Sinn des berühmten tat tvam asi, auf welches auch Schopenhauer in so bestechender Weise seine Moral aufbaut.

Digitized by Google

suche man Hülfe und Schutz zu gewähren. Man übe Mitleid, Milde, Güte und Nachsicht, selbst gegen die Bösen. Man sei fügsam und gehorsam. Man bezwinge den Zorn, man vergelte nicht Böses mit Bösem. Man ertrage die Schmähung und handle freundlich gegen die, die uns kränken!

Wahrlich, solche Worte sind in der alten Zeit nicht gesprochen worden! Vergeblich wird man auch nur annähernd Aehnliches im Ṛigveda oder in den Yajurveden suchen. Es ist eine völlig neue Zeit, die in diesen Gedanken sich ausspricht. Es war zu den Alten gesagt: Auge um Auge, Zahn um Zahn, aber jetzt gilt eine neue Lehre, — das ist die liebende, leidende, duldende und tragende Moral des indischen Mittelalters.

Es springt in die Augen, wie sehr in allen wesentlichen Zügen diese neue Ethik der Brahmanen mit der der Buddhisten übereinstimmt, es ist aber nicht ganz leicht, die Beziehung beider zu einander präcise zu bestimmen. Oft gleichen die Moralsprüche der brahmanischen Bücher fast Wort für Wort denen der buddhistischen. Die ersten Keime und Anfänge dieser Gedanken finden sich jedenfalls schon in den vorbuddhistischen Werken der Brahmanen. Dann sind sie von Buddha machtvoll erfasst, vertieft und begeistert verkündigt, und wohl liegt die Vermuthung nicht so ferne, dass die Predigt des Çâkyasohnes auch auf die ethischen Lehren der Gegner nicht ohne Einfluss gewesen, dass auch die Brahmanen im gleichen Sinne ihr System immer mehr und mehr vertieften. Eins müssen wir jedenfalls behaupten: Die Ethik des Buddha und die neue Ethik der Brahmanen, sie tragen den Stempel ein und derselben Zeit, sie sind aus demselben Geiste geboren, — dem Geiste des indischen Mittelalters.

Wie nach den glänzenden, freudigen Tagen des hellenisch-römischen Alterthums, nach Zeiten des Ruhmes, Sieges und Genusses die alte Welt in ihren innersten Fugen erschüttert ward, überall Bussprediger auftauchten, Entsagung, Flucht von der Welt predigend, und das Wort: „Liebet eure Feinde!“ erscholl, — so hier in Indien zu der Zeit, wo die alten Ideale des Lebens und Strebens nach Besitz, Sieg und Herrschaft als ungenügend erkannt sind, wo die Menschen gleichsam erschrecken über die Thorheit ihres bisherigen Wollens und voll Schmerz, Enttäuschung und Ekel einen neuen, ganz neuen Weg zum Heile und inneren Frieden suchen.

Lassen Sie mich nun noch einige Sprüche aus brahmanischen Werken dieser Periode anführen, die Ihnen die vorhin

Digitized by Google

allgemein ausgesprochenen moralischen Lehren näher erläutern und lebendiger vorführen werden.

Vergänglich sind die irdischen Güter, — das ist die erste Erkenntniss, die den Menschen zur Einkehr in sich selbst treibt. So heisst es z. B. in dem geistvollen Spruchwerke des Bhartṛihari[1]:

„Reizend sind des Mondes Strahlen, reizend der Grasplatz im Walde, reizend das Glück, das aus dem Umgange mit Guten hervorgeht, reizend die Erzählungen in den Werken der Dichtkunst, reizend der Geliebten Antlitz, das von den Thränentropfen, die der Zorn hervorlockte, erzittert; Alles ist reizend, hat aber der Geist die Vergänglichkeit dieser Dinge erkannt, so ist nichts mehr reizend."

Und ferner[2]:

„Das Haus ist hoch, die Söhne sind von Edlen geachtet, das Vermögen unzählbar, die Geliebte schön, die Jugend im ersten Beginnen; so sagt der durch Unwissenheit bethörte Mensch zu sich, hält Alles für unvergänglich und begiebt sich in das Gefängniss, das Welt heisst; der Glückliche aber, der erkannt hat, dass alles Dieses nach einem Augenblick zusammenstürzen kann, entsagt der Welt und ergiebt sich dem beschaulichen Leben."

Oder auch[3]:

„Die Gegenstände des Sinnengenusses gehen, wenn sie auch längere Zeit bei uns verweilen, doch nothwendig einst von dannen. Was für ein Unterschied ist es, wie sie sich trennen, dass der Mensch sie nicht selbst fahren lässt? Gehen sie von selbst davon, so bereiten sie dem Herzen unsäglichen Schmerz, giebt man sie dagegen freiwillig auf, so gewähren sie das unendliche Glück der inneren Ruhe."

Die Unstätheit und Vergänglichkeit aller irdischen Güter soll uns mahnen, nach Möglichkeit Anderen damit Gutes zu thun. So heisst es in dem bekannten Fabelwerk Hitopadeça[4]:

„Der Kluge gebe Reichthümer und Leben für einen Andern hin. Da Beides doch einst nothwendig zu Grunde geht, so ist es besser, dass sie für eine gute Sache geopfert werden."

Und an einer anderen Stelle[5]:

„Das Leben der Menschen ist so unstät wie das Bild des Mondes im Wasser; hat man Solches erkannt, so übe man stets Gutes."

Und derselbe Text mahnt uns[6]:

„Wie dir selbst das Leben lieb ist, so auch den übrigen Geschöpfen;

---

[1] 3, 80; Ind. Spr. 2590. Die Uebersetzung dieses und der folgenden Sprüche ist Böhtlingk's Indischen Sprüchen entnommen.
[2] Bhartṛih. 3, 21 (Ind. Spr. 1039).
[3] Bhartṛih. 3, 13 (Ind. Spr. 243).
[4] Hit. 1, 38 (Ind. Spr. 1297).
[5] Hit. 4, 127 (Kâm. Nîtis. 3, 12; Ind. Spr. 946).
[6] Hit. 1, 10 (Ind. Spr. 1895).

Digitized by Google

edle Menschen üben gegen Jedermann Mitleiden, indem sie überall sich selbst sehen."

Und wieder an einer anderen Stelle[1] heisst es:

„Männer, die sich jeglicher Leidzufügung enthalten, Alles geduldig ertragen und Jedermann Schutz gewähren, gehen in den Himmel ein."

Ja sogar[2]:

„Gute üben Mitleid auch gegen Geschöpfe, die keine Vorzüge besitzen. Der Mond entzieht ja nicht sein Licht der Hütte des Pariah."

Hohe und schöne Lehren dieser liebenden und duldenden Moral finden wir auch in dem grossen Epos der Inder, dem Mahâbhârata, ausgesprochen. So heisst es z. B. sehr schön[3]:

„Den Habsüchtigen gewinne man durch Freigebigkeit, den Lügner durch Wahrheit, den rohen Uebelthäter durch Nachsicht, den Bösen durch Güte."[4]

Und ferner[5]:

„Wer den Zorn zurückhält, wer Beleidigungen ruhig erträgt und wer, von Anderen gepeinigt, nicht wieder peinigt, der ist ein festes Gefäss für die Glücksgüter (d. i. dem fallen alle Glücksgüter zu)."

Den Zorn sollen wir völlig bezwingen. Das Mahâbhârata sagt[6]:

„Wer den ausgebrochenen Zorn in aller Ruhe abschüttelt, der hat, dies wisse, o Devayânî, diese ganze Welt erobert."

Ja es heisst sogar[7]:

„Fragt man, wer höher stehe, derjenige, der unermüdlich jeden Monat hundert Jahre hindurch opfert, oder derjenige, der Niemand zürnt, so lautet die Antwort: Derjenige, der nimmer zürnt."

Das Gesetzbuch des Manu[8] sagt:

„Man soll Niemand einen Schmerz bereiten, selbst wenn man beleidigt worden wäre; man soll keine Feindschaft gegen den Nächsten an

---

[1] Hit. 1, 58 (Ind. Spr. 3215).

[2] Hit. 1, 55 (Ind. Spr. 1605).

[3] Mhbh. 3, 13253 (Ind. Spr. 942).

[4] Sehr ähnlich im buddhistischen Dhammapada 223. Vgl. oben p. 282. S. auch die übernächste Anm.

[5] Mhbh. 1 3323 (Ind. Spr. 2451).

[6] Mhbh. 1, 3321 (Ind. Spr. 2454). — Man vgl. auch den Spruch Mhbh. 1, 3320 (Ind. Spr. 2453): „Wer den ausgebrochenen Zorn wie ein Ross zurückhält, den nennen Weise einen Wagenlenker, nicht den, der die Zügel schiessen lässt." Und damit stimmt wiederum merkwürdig überein der Spruch Dhammap. 222: „Wer den Zorn, der sich in ihm erhebt, in der Gewalt hält, wie einen rollenden Wagen, den nenne ich den wahren Wagenlenker; ein Anderer ist nichts als ein Zügelhalter." (Oldenb. p. 298).

[7] Mhbh. 1, 3324 (Ind. Spr. 2555).

[8] Manu 2, 161 (Ind. Spr. 1553).

Digitized by Google

den Tag legen, weder durch die That noch in Gedanken, man soll kein unangenehmes Wort aussprechen, durch das der Andere sich gekränkt fühlen könnte."

Und wieder im Mahâbhârata[1] heisst es:

„Harte Worte ertrage er (der Asket) geduldig, Niemanden achte er gering; wird er gereizt, so sage er etwas Liebes; wird er geschmäht, so spreche er: Es ergehe dir wohl!"

Also: Segnet, die euch fluchen!

Welch ein ungeheurer Fortschritt in dieser Moral gegenüber der einer früheren Zeit!

Fest verwachsen mit den ethischen Anschauungen des indischen Mittelalters und von hervorragender Bedeutung für dieselben war der Glaube an die Seelenwanderung.

Diese Theorie verdankt, wie wir früher gesehen haben, ihren Ursprung der unmittelbar vorausgehenden Epoche und war zu Buddha's Zeit bereits ziemlich weit verbreitet und in den geistig leitenden Kreisen allgemein angenommen. Gleich zu Anfang oder doch schon früh hatte sich dieselbe mit den Vorstellungen von Schuld und Strafe eng verbunden. Man glaubte, dass die Qualität der Existenz eines Menschen nach dem Tode, — der irdischen wie der himmlischen, denn durch beide Bereiche erstreckte sich der Kreislauf der Geburten — bestimmt würde durch die Qualität seines Handelns im Leben. „Wie er gehandelt, wie er gewandelt, so wird er — sagte schon das Çatapatha Brâhmaṇa — wer Gutes that, wird zum guten Wesen, wer Böses that, zum bösen; rein wird er durch reine That, böse durch böse That" u. s. w. Das ist die Lehre vom Karman, von der bestimmenden Macht der That. Diese Lehre wird nun in der nachbuddhistischen Zeit, im Mittelalter, sehr viel weiter ausgebildet und entwickelt. Der grübelnde Geist der Inder, dem Schematisiren und Systematisiren fast leidenschaftlich ergeben, baute sich jetzt allmählich ein grosses, complicirtes System der Wiedervergeltung durch die Art der künftigen Existenz auf. Für die scheinbar oft so grosse Ungerechtigkeit im Leben des Einzelnen bot sich hier ein ganz überraschender Erklärungsgrund. Wer unschuldig zu leiden schien, von dem liess sich alsbald annehmen, dass er dies in einer früheren Existenz verschuldet; wem es ohne Verdienst gut ging, der hatte — so meinte man — dies wohl durch seine Thaten in einem früheren Leben verdient. Wo unsere

[1] Mhbh. 12, 9972 (Ind. Spr. 3410). Mehr Beispiele ähnlicher Sittensprüche findet man unten in Vorlesung XLV.

Digitized by Google

theologischen Denker mit dem Begriff der Erbsünde operiren, da hat der Inder die frühere Geburt zur Erklärung bereit, und diese Erklärung — mag man im Uebrigen noch so viel dagegen einwenden — hat den Vorzug der grösseren Gerechtigkeit für sich und musste schon aus diesem Grunde anziehen und überzeugend wirken. Dabei ist es von grosser Wichtigkeit, dass diese Lehre durchaus nicht etwa ein Theorem der Moralphilosophen geblieben, sondern tief in das Bewusstsein und die Empfindung des indischen Volkes eingedrungen ist und darin fest wurzelt bis auf den heutigen Tag.

Dieser Glaube — wennschon ein Irrthum — hat unleugbar seine grosse sittliche Wirkung! Denn er bringt den Menschen dazu, die Ursache des Unglücks, das ihn trifft, in sich selbst, in seinem eignen Wesen und Thun zu suchen, sie macht ihn demüthig und ergeben.

Ist es nicht rührend, wenn z. B. die reine, schuldlose Damajanti, im Elend umherirrend, von immer neuen schweren Schicksalsschlägen getroffen, dennoch nicht murrt und zürnt, sondern meint: Das muss ich doch wohl Alles selbst in einer früheren Existenz verschuldet haben!

An die eigene Brust schlägt also hier der Mensch, statt Andere oder das Schicksal anzuklagen, wie das sonst wohl üblich ist. — Sehen wir uns dies System der Vergeltung noch etwas näher an!

Zwischen dem höchsten Lohn, dem Eingehen in das Brahman, und der schwersten Strafe, dem Versinken in eine der Höllen, lag eine unabsehbare Reihe verschiedener belebter und unbelebter Existenzen, die einem Jeden nach Maassgabe seiner Thaten zu Theil werden konnten, von den Göttern und Heiligen an, durch die verschiedenen Stände und Ordnungen der Menschen, Brahmanen, Krieger, Vâiçya, Çûdra, die Mleccha oder barbarischen Völker und all die zahllosen Thierordnungen hindurch bis hinab zu den Pflanzen, Steinen und anderen leblosen Gegenständen. Aus dem Brahman waren sie alle — direct oder indirect — ausgeströmt, zum Brahman strebten sie wieder zurück. Aber nur wer die höchste Stufe der Reinheit und der Erkenntniss, der Loslösung von dem Irdischen erlangt hatte, war im Stande dies höchste Ziel zu erreichen, ganz und für immer in dem höchsten unpersönlichen Brahman zu verwehen. Die Anderen durften höchstens hoffen, nach dem Tode eine oder einige Stufen höher zu steigen, liefen aber beständig Gefahr, durch irgend welchen Fehltritt tief unter das bereits erreichte Niveau zu sinken.

Digitized by Google

Wer ein gerechtes, frommes Leben geführt, alle Satzungen wohl erfüllend, ohne doch die höchste Erkenntniss zu erreichen, konnte für eine bestimmte Zeit in die Seligkeit des Mondes, in den Himmel des persönlichen Brahman gelangen. War das Verdienst seiner Werke dort aufgezehrt, so kehrte er wieder in andere Existenzen zur Erde zurück. Tapfere Krieger, Könige und Helden gingen in den Himmel des Indra ein, aber immer nur für bestimmte Zeit, denn der Kreislauf der Geburten konnte damit nicht abgeschlossen sein. Der Krieger musste erst noch zum Brahmanen emporsteigen, ehe er das höchste Ziel erstreben konnte; der Vâiçya musste erst Krieger, der Çûdra Vâiçya geworden sein und dann so weiter fort auf der Stufenleiter der Existenzen. Glücklich Derjenige, dem es gelang überhaupt empor zu steigen. Schon geringere Sündhaftigkeit konnte es bewirken, dass er hinabstieg, dass er als Çûdra oder Glied einer anderen, noch verachteteren Menschenklasse oder als eines der besseren Thiere, als Elephant, Löwe, Tiger, Eber oder Vogel wiedergeboren wurde.[1] Schlimmere Thaten versetzten ihn in die vegetabilische Welt oder brachten ihn in den Leib verachteter Thiere, wie Esel, Hund, Fisch, Schlange, Schakal, Schildkröte, Frosch, Ratte, Insect, Wurm u. dgl. m.[2] Wer sich Grausamkeiten zu Schulden kommen liess, wurde als reissendes Thier wiedergeboren;[3] wer eine Kuh geraubt, als Eidechse oder Krokodil;[4] wer Früchte und Wurzeln gestohlen, als Affe;[5] wer Korn gestohlen, als Maus;[6] wer Honig gestohlen, als Stechfliege;[7] wer Milch, als Krähe;[8] wer Fleisch, als Geier;[9] wer verbotene Speise gegessen, als Wurm[10] u. dgl. m. Wer ein schweres Verbrechen begangen, sinkt in die Hölle, um dort lange Jahre hindurch gemartert zu werden. Das schwerste Verbrechen ist Brahmanenmord. Hat Einer auch nur den Versuch gemacht, einen Brahmanen zu tödten, so soll er hundert oder tausend Jahre in der Hölle gepeinigt werden, je nachdem, wie weit er dabei gekommen. Ist Blut dabei geflossen, so bleibt er so viel tausend Jahre in der Hölle, als das Blut des Brahmanen Sandkörner berührt hat.[11] Hat der Sünder sein Verbrechen in der Hölle gehörig gebüsst, so beginnt er aufs Neue den Kreislauf der Geburten als eines der niedrigsten

---

[1] Vgl. Manu 12, 43. 44. Yâjñav. 3, 134. 135. [2] Vgl. Manu 12, 42. 55. 58. 64. 65. Yâjñ. 3, 136. 207 flg. [3] Manu 12, 59. [4] Manu 12, 64. Yâjñ. 3, 215. [5] Manu 12, 67. Yâjñ. 3, 214. [6] Manu 12, 62. Yâjñ. 3, 214. [7] Manu 12, 62. Yâjñ. 3, 215. [8] Manu 12, 62. Yâjñ. 3, 214. [9] Manu 12, 63. Yâgñ. 3, 215. [10] Manu 12, 59. [11] Manu 11, 206. 207.

Digitized by Google

Thiere oder Mitglied der verworfensten Menschenklasse,[1] und wieder lag eine lange Reihe elender Existenzen vor ihm, die er zu durchwandern hatte.[2]

Es war eine furchtbare Vorstellung, dieses endlose, ruhelose Wandern durch undenkliche Zeiträume hindurch, wohl geeignet, zum Gehorsam gegen das als göttlich verkündete Gesetz zu mahnen. Das Gesetzbuch des Manu ruft dem Sünder zu, wohl zu bedenken, in welche Qualen er sich selbst, resp. seine Seele stürzen könne: „Er gedenke der Wanderung seiner Seele durch tausend Millionen von Mutterschössen!"[3]

Gerade für den Geist des ruheliebenden und ruhesuchenden Inders war diese Vorstellung schon schrecklich genug, nicht zu gedenken der fürchterlichen Höllenqualen, die bei schwereren Vergehen eintraten, und die die Phantasie der Inder des Mittelalters aufs Aeusserste zu steigern, mit dem grössten Raffinement auszumalen wusste, wie die Geistlichkeit Aehnliches ja auch in unserem Mittelalter sehr wohl verstand und als Schreckmittel benutzte. Das Gesetzbuch des Manu kennt eine ganze Menge (21) Höllen mit verschieden abgestuften Qualen.[4] Da giebt es den Ort der Finsterniss und den Wald, dessen Blätter Schwerterklingen sind u. dgl. m.[5] Die Seelen der Verbrecher werden von Krähen und Eulen zerfleischt oder in Töpfen gesotten; sie müssen glühend heissen Sand verschlingen und noch viel andere furchtbare Qualen erdulden.[6]

Alle diese Vorstellungen mussten wohl die Gemüther der Menschen mit scheuem Bangen erfüllen und ihnen unbedingten Gehorsam, völlige Fügsamkeit gegenüber der bestehenden Ordnung als einzige Rettung erscheinen lassen.

Aber es war wirklich keine leichte Aufgabe, dieser bestehenden Ordnung allseitig gerecht zu werden, denn eine Unmasse von einzelnen Vorschriften, Bestimmungen und Geboten, die sich in den Gesetzbüchern vorfinden, regeln das Leben des brahmanischen Inders, zwängen sein ganzes Thun und Sein fast auf jedem Schritt in enge Schranken hinein, die er nicht missachten darf, wenn er sich nicht einer Pflichtverletzung, einer

---

[1] Vgl. Manu 12, 54 flg.

[2] Ein Brahmanenmörder wird dann als Hund, Eber, Esel, Câṇḍâla u. dgl. wiedergeboren; ein Brahmane, der geistige Getränke getrunken, als Wurm, Insect u. dgl.; wer das Bett seines Lehrers befleckt hatte, soll hunderte von Malen als Gras, Busch, fleischfressendes Thier u. dgl. geboren werden. Vgl. Manu 12, 55—58.

[3] Vgl. Manu 6, 63. [4] Vgl. Manu 4, 87—90. 12, 75 flg. [5] Manu 12, 75. [6] Manu 12, 76.

Digitized by Google

Sünde schuldig machen will. Wie sehr der Inder des Mittelalters umgeben war von Gefahren, in Sünde zu gerathen, wie ängstlich er über sich wachen musste, um nicht der Früchte seiner guten Handlungen verlustig zu gehen, kann uns das Beispiel der Reinigungsvorschriften und Speisegesetze zeigen.

Einiges von diesen Vorschriften mag wohl schon in hohes Alterthum zurückreichen. Dafür spricht die Uebereinstimmung, die wir in manchen hierhergehörigen Punkten zwischen Indern und Iraniern wahrnehmen, so namentlich die eigenthümliche Rolle, welche dem Urin und den Excrementen der Kühe bei den Reinigungen zugewiesen ist. Es unterliegt indessen keinem Zweifel, dass die eigentliche Ausbildung des Systems von den Befleckungen und Reinigungen durchaus erst dem indischen Mittelalter angehört und dass die Vorschriften darüber erst in dieser Zeit eine grosse, weitreichende Bedeutung gewannen, beständig aufs Wirksamste unterstützt durch die Androhung von Schädigung und Strafe, die den Verächter dieser Bestimmungen wie auch den Fahrlässigen nach dem Tode in einer künftigen Existenz sicher ereilen werde, falls nicht die nöthige Reinigung und Sühnung für das Vergehen stattgefunden.

Die körperliche Berührung mit unreinen Dingen soll strengstens gemieden werden. Daher darf man nicht in der Nähe von Excrementen, Blut, Schleim, Speichel, gebrauchten Salben oder Badewasser stehen [1] oder gar auf dergleichen Dinge treten,[2] denn sie sind unrein. Man darf nicht stehen auf Haar, Asche, Knochen, Topfscherben oder Spreu.[3] Daher schliesst eigentlich jeder Schritt, jede Bewegung die Gefahr einer Verunreinigung, resp. Versündigung in sich.[4] Dinge, die mit Unreinem in Berührung gekommen, sind selbst unrein. Es muss daher die grösste Sorgfalt darauf verwendet werden, Alles, was man berührt, vorher von eventueller Befleckung zu reinigen, zu sühnen. Dies geschieht durch Waschen mit Wasser, Abreiben mit Kuhhaaren, durch Fegen, Besprengen mit Kuhurin und Bewerfen mit Kuhmist u. a. m.[5]

---

[1] Vgl. Manu 4, 132.

[2] Vgl. Yâjñ. 1, 152.

[3] Vgl. Manu 4, 78. Yâjñ. 1, 139.

[4] Uebrigens liegt aber eine bedeutende Milderung der Gefahr in der Angabe der Gesetzbücher, dass Dinge, von deren Unreinheit man nichts weiss, in der That nicht verunreinigen sollen. Vgl. Manu 4, 127. Yâjñ. 1, 191.

[5] Genaue Regeln darüber, bei welchen Gegenständen diese oder jene Reinigung vorzunehmen ist, finden sich bei Manu 5, 111—126; Yâjñ. 1, 182—191.

Digitized by Google

Für sehr unrein gilt ein Leichnam. Stirbt daher Jemand, so ist die Familie eine Zeitlang unrein. Sie müssen drei Tage lang baden, dürfen kein Fleisch essen und müssen von einander gesondert auf der Erde schlafen.[1] Je nach der Natur des Falles und dem Charakter der betheiligten Personen ist die Zeit der Unreinheit verschieden normirt. Im Allgemeinen wird der Brahmane nach zehn Tagen wieder rein, der Kshatriya nach zwölf, der Vâiçya nach fünfzehn und der Çûdra nach dreissig Tagen.[2] Unrein wird man durch die Berührung einer Frau, die ihre Regeln hat, oder eines unreinen Menschen, Paria u. dgl.; oder auch eines solchen Menschen, der von Jenen berührt worden ist. Bäder, Wasserschlürfen, Gebete, speciell die heilige sogenannte Gâyatrî (RV 3, 62, 10) machen den Mann wiederum rein.[3] Haare und Nägel des Zweimalgeborenen müssen beschnitten sein, er darf dies aber nicht selbst thun, da es ihn verunreinigen würde.[4] Er darf auch nicht die Nägel mit den Zähnen abbeissen,[5] darf nicht mit den Zähnen knirschen,[6] nicht aus einer zerbrochenen Schüssel essen[7] u. dgl. m. Die Art, wie er seine Ausleerungen vornehmen soll, wie und in welcher Weise, mit welchen Theilen der Hand oder des Fingers er die reinigenden Abwaschungen zu verrichten hat, das Alles und vieles Andere ist genau geregelt.

Eine Unachtsamkeit in irgend einer Richtung kann alsbald den bösen Geistern Gewalt über den Menschen geben, wie ein solches Vorkommniss z. B. in der Geschichte des Nal eine Rolle spielt.[8]

Verunreinigung und Sünde kann der Mensch auch durch den Genuss gar mancher Nahrungsmittel auf sich laden, und es waren vielerlei Beschränkungen, die die Brahmanen in dieser Hinsicht aufstellten.

---

[1] Vgl. Manu 5, 73; s. auch Yâjñ. 3, 16.

[2] Vgl. Manu 5, 83, Yâjñ. 3, 18. 22. – Näheres siehe bei Manu 5, 59—83. Yâjñ. 3, 16 flg.

[3] Vgl. Manu 5, 85. 86. Yâjñ. 3, 30.

[4] S. Manu 4, 69. Das Geschäft soll von einem Manne niederer Kaste verrichtet werden.

[5] Manu 4, 69. 71.

[6] Manu 4, 64.

[7] S. Manu 4, 65.

[8] Der böse Geist Kali verweilt lange in der Nähe des König Nal, ohne ihm etwas anhaben zu können, bis im zwölften Jahre Nal eines Tages eine vorschriftsmässige Reinigung der Füsse aus Unachtsamkeit unterlässt. Da dringt Kali in ihn ein, er kann sich seiner nicht erwehren und jahrelanges Elend kommt über ihn. Nalop. 7, 2. 3.

Digitized by Google

In der alten Zeit war von Speisegesetzen kaum die Rede. Wir finden nur einen Anfang dazu im Yajurveda, wo bei der Vorbereitung zum Opfer der Genuss von Fleisch, Bohnen u. dgl. verboten wird. Jetzt aber wird solchen Verboten eine ganz andere Ausdehnung, eine ganz andere Bedeutung gegeben.

Offenbar in Zusammenhang mit der allgemeinen ethischen Richtung, gemäss welcher die Schonung alles Lebendigen, Mitleid mit jedem Wesen, „Nichtverletzung" (ahimsâ) anbefohlen wurde, sowie wohl auch unter dem Einfluss des immer mächtiger wirkenden Glaubens an die Seelenwanderung, nach welchem in den Thieren eventuell auch Seelen unserer Vorfahren, Freunde u. s. w. stecken können, wurde jetzt im Prinzip jede Fleischnahrung perhorrescirt und insbesondere die Jagd zu einem durchaus sündlichen Thun gestempelt, vor welchem der Fromme zurückschaudern musste.

Indessen war es den Brahmanen nicht möglich, die Enthaltung vom Fleischgenuss praktisch wirklich durchzusetzen. Eine Macht, die stärker war, als die Theoreme der Priester, verhinderte dies; die Forderung des Naturtriebes war dagegen.

Das Gesetzbuch des Manu hebt das Verdienst der Enthaltung von aller Fleischnahrung stark hervor: wer kein Fleisch esse, erwerbe sich dadurch das gleiche Verdienst, wie Einer, der hundert Jahre lang Jahr um Jahr das heilige Rossopfer darbringe.[1] Aber alles Fleisch wirklich zu verbieten, war unmöglich. Daher begnügt man sich damit, gewisse Beschränkungen einzuschärfen. Für eine besonders grosse Sünde galt das Tödten und Essen der Rinder, denn dies sind heilige Thiere. Die Gesetzbücher führen ferner eine Reihe von Thieren auf, deren Fleisch zu essen verboten war, entweder weil sie für unrein galten, oder auch aus anderen Gründen. So verbietet Manu das Essen von fleischfressenden Vögeln, von Vögeln, die in Städten oder Dörfern nisten, von Sperlingen, Flamingos, Kuckucks, fischessenden Tauchern und Papageien, von Haushahn, Rabe, Kranich und anderen Vögeln; verboten ist ferner das Fleisch von zahmen Schweinen, und verschiedenen Fischen;[2] desgleichen Fleisch vom Schlachter und gedörrtes Fleisch;[3] Fleisch von unbekannten Thieren oder Vögeln, sowie von allen denen, die fünf Klauen haben.[4] Dagegen werden nun eine Reihe von Fischarten ausdrücklich erlaubt,[5] desgleichen unter

[1] S. Manu 5, 53. Aehnlich auch Yâjñ. 1, 181. [2] Vgl. Manu 5, 11—14. Aehnlich Yâjñ. 1, 172—176. [3] S. Manu 5, 13. Yâjñ. 1, 175. [4] Manu 5, 17. [5] S. Manu 5, 16. Yâjñ. 1, 177. 178.

Digitized by Google

den Thieren, welche fünf Klauen haben, der Hase, die Schildkröte, das Rhinoceros, Igel, Stachelschwein, Eidechse und alle, die nur eine Reihe von Zähnen haben (ausgenommen das Kameel).[1] Vor Allem wichtig aber erscheint die Bestimmung, dass es erlaubt war, Fleisch von den Opfern für Götter und Manen zu geniessen. Man brauchte daher nur Fleisch, welches man gekauft oder sich sonst verschafft hatte, vorher den Göttern und Manen zu weihen, indem man ihnen einen Theil davon darbrachte, und das betreffende Fleisch war damit zu Opferfleisch geworden, durfte somit genossen werden.[2] Dadurch ist das ganze Verbot eigentlich illusorisch geworden; und es wird dies noch mehr durch die Bestimmung, dass man Fleisch essen dürfe, wenn man es zum Lebensunterhalt durchaus nöthig habe.[3] Wenn man freilich Fleisch leichtsinnig, ohne zwingenden Grund oder ohne Beobachtung der heiligen Regeln geniesst, so wird Einem das im Jenseits als eine schwere Sünde angerechnet.[4] Hat man Fleisch gegen die Regel gegessen, so soll man im Jenseits von Thieren gefressen werden.[5] Vor Allem ist es dem Brahmanen streng verboten anderes Fleisch als solches, welches durch die vorgeschriebenen Gebete geweiht, Opferfleisch geworden ist, zu geniessen, oder ein Thier anders als zum Opfer zu tödten. Thue er dies dennoch, so soll er bei seinen späteren Geburten so oft eines gewaltsamen Todes sterben, als das getödtete Thier Haare auf dem Leib hatte.[6] Wenn er dagegen ein Thier zum Opfer für Götter oder Manen tödtet, dann begeht er nicht nur kein Unrecht, sondern bereitet sich sowohl als auch dem Thiere Heil,[7] welchem letzteren nach dem Tode höhere Geburten in Aussicht gestellt werden.[8]

---

[1] S. Manu 5, 18. Vgl. Yâjñ. 1, 177. [2] S. Manu 5, 31. 32. Yâjñ. 1, 179. [3] Manu 5, 27. 33. Yâjñ. 1, 179. [4] S. Manu 5, 33. 34. [5] S. Manu 5, 33.

[6] S. Manu 5, 36—38. Bei Yâjñ. 1, 180 heisst es: „Wer Thiere gegen die Vorschrift tödtet, dieser Böse wird so viele Tage in einer fürchterlichen Hölle wohnen, als das Thier Haare hat."

[7] S. Manu 5, 42.

[8] S. Manu 5, 40. — Die Gesetzbücher geben auch z. B. an, welche specielle heilsame Wirkung den einzelnen Fleischsorten beim Manenopfer zukommt. Wer Fisch darbringt, befriedigt die Manen auf zwei Monate; wer Wildpret, auf drei Monate; Hammelfleisch befriedigt sie für vier Monate; Vogelfleisch für fünf Monate; Ziegenfleisch für sechs Monate; Fleisch der gefleckten Antilope für sieben Monate; Fleisch der Ena-Antilope für acht Monate; Fleisch des Ruru-Hirsches für neun Monate; Fleisch von Schweinen und Büffeln für zehn Monate; Fleisch von Hasen und Schildkröten für elf Monate; Fleisch des Rhinoceros und der rothen Ziege für ewig. (S. Manu 3, 268—272; Aehnliches Yâjñ. 1, 257—259.)

Digitized by Google

Es werden in den Gesetzbüchern noch eine lange Reihe speciellerer Beschränkungen hinsichtlich der Nahrung aufgestellt. Was über Nacht aufbewahrt gewesen, was ein Vogel angepickt, ein Hund berührt, ein menstruirendes Frauenzimmer angefasst, eine Kuh berochen, was Einem ohne Ehrerbietung angeboten ist oder was Jemand absichtlich mit dem Fusse berührt hat, soll man nicht essen. Ebensowenig die Speise eines Wahnsinnigen, eines Kranken, eines Diebes, eines Sängers, eines Schauspielers, eines Heuchlers, eines Gefangenen, eines Eunuchen, einer Ehebrecherin, eines Jägers, eines Wucheres, eines Schneiders, eines Schmieds, eines Waffenverkäufers, eines Hundeabrichters, eines Branntweinverkäufers, eines Kleiderwäschers, eines Färbers, eines Mannes, der einen Galant seiner Frau im Hause duldet, sowie eines solchen, der seiner Frau ganz unterworfen ist u. s. w. u. s. w.[1] Die Milch einer Kuh, die vor weniger als zehn Tagen gekalbt oder die ihr Kalb verloren hat, soll man vermeiden; desgleichen Milch von Kameelen, Einhufern, Waldthieren, Getränk, das sauer geworden ist u. s. w. u. s. w.[2]

Wenn ein Verstoss gegen eines der Speiseverbote vorgekommen ist, so muss derselbe durch verschiedene Bussen gesühnt werden. Diese bestehen hauptsächlich in Gebeten und bestimmt geregelten Fasten oder Beschränkung auf ein bestimmtes Quantum von Reisnahrung, oder auf Milch, die mit Kuhurin und Kuhmist gemischt ist u. dgl. m.[3] Besonders streng sind die Bussen für den Genuss berauschender Getränke. Wer sich absichtlich berauscht hat, der soll dasselbe Getränk in glühendheissem Zustande, oder auch Wasser, Milch, Schmelzbutter, Kuhurin oder den Saft des Kuhmistes — alle kochend heiss — trinken, bis er stirbt; dann ist er rein.[4] Es werden aber allerdings gleich auch leichtere Bussen für dasselbe Vergehen angegeben, und diese wurden ohne Zweifel von den Inculpaten vorgezogen.[5]

Die Reinheitsvorschriften erstrecken sich nicht bloss auf die eigene Person. Auch Feuer und Wasser dürfen z. B. nicht verunreinigt werden. Man darf nichts Unreines in das Feuer

---

[1] Vgl. Manu 4, 207—217. Yâjñ. 1, 161—169.

[2] S. Manu 5, 8—10. Yâjñ. 1, 170. 167.

[3] Dieselben sind bei Manu im 11. Buche mitgetheilt; Einiges davon, so die „Mondbusse" und die Busse Sâṃtapana, findet man beschrieben bei Duncker a. a. O. p. 130.

[4] S. Manu 11, 91. 92. Yâjñ. 3, 253.

[5] S. Manu 11, 93. 250. Yâjñ. 3, 254. 304.

Digitized by Google

werfen, darf das Feuer nicht mit dem Munde anblasen, noch seine Füsse daran wärmen oder über dasselbe hinweg schreiten oder springen. Von dem heiligen Feuer müssen Speisereste, Urin, Fusswasser u. dgl. sogar weit weggebracht werden.[1] Auch ins Wasser dürfen unreine Dinge nicht geworfen werden, Unrath, Excremente, Blut, Gifte und was damit in Berührung gekommen, noch darf man in das Wasser speien.[2] Es ist verboten, Wasser aus der hohlen Hand zu trinken,[3] über einen Fluss zu schwimmen,[4] nackt zu baden u. dgl. m.[5] Ein Brahmane mit Speise im Munde darf nicht mit seiner Hand eine Kuh, einen Brahmanen oder Feuer berühren; noch darf er, wenn er unrein, aber doch bei guter Gesundheit ist, zu den Himmelskörpern aufschauen.[6] Auf den Schatten eines Götterbildes, eines geistlichen Lehrers, eines Opferpriesters, eines Königs, eines Brahmanenschülers, der seine Studien beendigt hat (snâtaka) oder der Frau eines Andern soll man nicht treten[7] u. dgl. m.

Was ich angeführt habe, ist verhältnissmässig wenig, aber es genügt vielleicht, um deutlich zu machen, welch ein ausgebreitetes System von Geboten und Verboten hier vorlag, bis in welche minutiösen Details sich dieselben erstreckten, und wie unendlich schwierig es gewesen sein muss, allen diesen Forderungen auch nur halbwegs zu entsprechen.

---

[1] Vgl. Manu 4, 53. 54. Yâjñ. 1, 137. — Manu 4, 151. Yâjñ. 1, 154.
[2] Vgl. Manu 4, 56. Yâjñ. 1, 137.
[3] Vgl. Manu 4, 63. Yâjñ. 1, 138.
[4] Vgl. Manu 4, 77. Yâjñ. 1, 139.
[5] Vgl. Manu 4, 129. — Man findet noch eine Reihe ähnlicher Verbote bei Duncker a. a. O. p. 182. 183.
[6] Vgl. Manu 4, 142. Aehnlich Yâjñ. 1, 155.
[7] Vgl. Manu 4, 130. Yâjñ. 1, 152.

Digitized by Google

Neunundzwanzigste Vorlesung.

Die ständische Gliederung der Gesellschaft im indischen Mittelalter. Das Kastenwesen. Schroffe Ausbildung desselben. Reaction gegen den Buddhismus. Bevorzugte Stellung und Herrschaft der Brahmanen. Keine geistliche Centralgewalt. Das Königthum und seine Bedeutung im indischen Mittelalter. Strafgewalt und Steuererhebung. Selfgovernment auf manchen Gebieten. Einfluss der Brahmanen auf die Regierung. Ihre rechtliche Stellung. Kshatriya, Vâiçya und Çûdra. Beschränkung des Connubium's der Stände. Mischkasten. Paria's. Spaltung der Kasten in viele Unterabtheilungen, die grossentheils den Charakter der Zünfte oder Gilden tragen. Angabe der Griechen über die indischen Kasten.

Höchst charakteristisch für das indische Mittelalter und von hoher Bedeutung für diese Zeit ist die scharfe ständische Gliederung, die schroffe Ausbildung des Kastenwesens.

Starr und hart wie nie zuvor wurden jetzt allmählich die Schranken, welche die verschiedenen Menschenklassen von einander schieden. Die staatlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen krystallisirten in einer festen Form, um in derselben dann für lange unverändert zu verharren.

Auch für unser abendländisches Mittelalter ist eine feste ständische Gliederung charakteristisch; der Gegensatz der Geistlichen, des Adels, der Bürger mit ihren Gilden und Zünften war damals schärfer denn je. Standesvorurtheile pflegt man noch heute als „mittelalterlich“ zu bezeichnen, so sehr sind sie gerade in jener Zeit zu Hause, haben damals ihre eigentliche Blüthe erlebt. Es hängt dies wohl zusammen mit der stark ausgeprägten Richtung auf fromme Ergebung, Duldung, Vertiefung in das Ewige, die hier wie dort dem Mittelalter eigen und mehr dazu angethan sind, den Menschen zum Verharren in bestehenden Verhältnissen zu veranlassen, als zum freien, kräftigen Schaffen neuer Lebensformen. In gleicher Schärfe wie in Indien hat aber solche ständische Gliederung im Abend-

Digitized by Google

lande niemals Platz gegriffen; nie war sie hier so raffinirt bis ins Detail ausgebildet, so fest versteinert, so unbarmherzig, einer gefühllosen Naturgewalt ähnlich, wie dies in dem indischen Mittelalter der Fall war.

Die Gliederung in die vier Stände oder Klassen der Brahmanen, Kshatriya, Vâiçya und Çûdra datirt allerdings schon einige Jahrhunderte vor Buddha zurück, findet sich schon im Yajurveda, — aber sie trägt da noch einen harmloseren Charakter und entbehrt jener ehernen Härte und Schroffheit, die sie späterhin so schrecklich macht. Diesen schroffen Charakter gewann sie erst im Mittelalter.

Gerade in diesem Punkte war die frühere Auffassung von Buddha zu berichtigen gewesen, der gemäss er in erster Linie socialer Reformator war, der die furchtbaren Fesseln des Kastenzwanges sprengte. Diese Fesseln sind vielmehr erst später, erst im Mittelalter so fest geschmiedet worden. Es geschah dies nicht zum geringsten Theile in Folge einer brahmanisch-reactionären Bewegung gegen den Buddhismus und überhaupt gegen die überspannt mönchischen Tendenzen, die an der Scheide der alten Zeit und des Mittelalters die gesammte bisherige Ordnung der Gesellschaft aufzulösen drohten. Dieser Feind war nicht mit schwachen Mitteln zu bezwingen; es mussten ihm eherne Fesseln und Schranken der gesellschaftlichen Ordnung entgegen stehen. Und ähnlich wie der Jesuitenorden erst nach der Reformation entstand, die alten katholischen Tendenzen unerbittlich auf die Spitze treibend, — so in noch höherem Maasse gaben die Brahmanen erst nach Buddha ihrem System die Wendung auf die extremste Schärfe hin, schufen die Ordnungen von Staat und Gesellschaft in diesem hyperreactionären Sinne um und brachten wirklich einen Bau zu Stande, der an Starrheit und Unbeweglichkeit seines Gleichen sucht. So konnten sie später lehren, und man glaubte es ihnen, dass diese Ordnung der Dinge seit Anbeginn der Welten schon fest bestehe.

Die Brahmanen hatten es durchzusetzen gewusst, dass ihr Stand durchaus als der oberste, der vornehmste und würdigste anerkannt wurde, und in einer Menge von Vorrechten prägte sich diese höhere Stellung aus. Ein Brahmane stieg herab, wenn er die Tochter eines Ritters oder Kriegers zum Weibe nahm. Ihm zu dienen, ihn zu schützen waren die anderen Stände verpflichtet. Die Richtung auf das Heilige, Himmlische beherrscht das ganze indische Mittelalter; der Brahmane trug das Heilige in sich, er stand der Gottheit am

Digitized by Google

nächsten, nur er konnte unmittelbar in das Brahman eingehen, ihm gebührte darum auch die höchste Verehrung auf Erden.[1]

Nichtsdestoweniger versuchten es die Brahmanen nicht, die unmittelbare irdische Herrschaft, das Königthum an sich zu reissen, wie etwa die Päpste bei uns im Mittelalter sich zu weltlichen Souveränen machten. Diesen Weg haben die indischen Priester verschmäht, und sie hätten auch schwerlich dabei gewonnen. Um so unbedingter nur herrschten sie über die Gewissen und Gemüther der Menschen und dadurch wieder hatten sie den gesammten Staat und alle gesellschaftlichen Ordnungen in ihrer Hand. Sie nahmen die geehrteste, am meisten bevorzugte Stellung für sich in Anspruch, ohne die Last und Verantwortung der Regierung auf sich zu laden. Der König sollte sich zu Rathgebern vornehmlich Brahmanen wählen; aber er allein hatte die executive Gewalt. Dieser Weg führte die Brahmanen zur sichersten, unerschütterlichsten Herrschaft. Er war klar und einfach und ohne Widersprüche. Der Versuch, geistliche und weltliche Herrschaft zu vereinigen, hat stets etwas Gefährliches und hat den europäischen Kirchenfürsten Missliches genug eingetragen. Gerade die neuere Zeit hat uns gelehrt, dass der Papst, seitdem er seine weltliche Herrschaft verloren, nur um so mächtiger und einflussreicher geworden ist. Vor den Waffen der weltlichen Souveräne, die sein Gebiet besetzen könnten, braucht er jetzt nicht mehr zu bangen. In ähnlicher Weise unabhängig standen die indischen Priester da.

Von der katholischen Hierarchie unterschied sich die der Brahmanen merklich dadurch, dass die letzteren keine Rangabstufungen unter einander, kein eigentliches Kirchenregiment, keine geistliche Centralgewalt, resp. kein geistliches Oberhaupt besassen, von dem sie regiert worden wären. Alle Brahmanen waren als solche im Range sich gleich. Dies ist wichtig und interessant genug, denn es zeigt uns das Uebergewicht, die Herrschaft der Brahmanen wie etwas Natürliches und Selbstverständliches, das aus der allgemein herrschend gewordenen Geistesrichtung gleichsam mit Nothwendigkeit resultirte. Es waren nicht die ehrgeizigen Pläne einzelner Männer, durch welche die Stellung der Brahmanen so hoch hinauf geschraubt

[1] Der Brahmane war ja geradezu selbst göttlich: „Wissend oder unwissend, der Brahmane ist immer eine grosse Gottheit, gleichwie das Feuer eine grosse Gottheit ist, mag es zum Altar getragen sein oder nicht. — Immerdar müssen die Brahmanen verehrt werden, denn dies ist die höchste Gottheit“ — so lehrt das Gesetzbuch des Manu (9, 317. 319).

Digitized by Google

wurde, sondern die ganze Bevölkerung war erfasst und ergriffen von der Sehnsucht nach dem Heiligen, nach Loslösung von dieser Welt, und wie von selbst fiel den Brahmanen, den obersten Vertretern dieser Richtung, der Vorrang vor allen Anderen zu. Merkwürdig aber bleibt es für alle Zeit, dass gerade eine so organisirte oder vielmehr gar nicht organisirte Hierarchie die mächtigste und einflussreichste gewesen ist, welche die Geschichte überhaupt kennt.

Das Königthum blieb also den Kshatriya's und es war dasselbe in seiner Machtstellung im Vergleich zu früheren Zeiten noch bedeutend gewachsen. Waren doch jetzt an die Stelle der früheren zahlreichen kleinen Stämme mit ihren Fürsten grössere Staatenbildungen getreten, deren Herrscher ihren Untergebenen, den Edlen wie den Niederen, in ganz anderer Weise machtgerüstet und unabhängig gegenüber standen. Die Priester selbst bemühten sich, das Königthum mit einem hohen Nimbus zu umgeben, immer aber nur unter der Voraussetzung, dass der König sich ihnen willig unterordnete, ihren höheren Rang anerkannte, ihre Privilegien schützte, ihren Rath annahm. Was sie brauchten, waren gerade mächtige und zugleich ihnen ergebene Könige. Der Hauptsache nach war dies Verhältniss ja schon in früheren Jahrhunderten entschieden, das Mittelalter aber liess beide vereint noch um ein Bedeutendes emporsteigen, erhob beide Verbündete, den Einfluss der Priester wie die Machtstellung der Könige auf den Höhepunkt ihrer Bedeutung.

Im Gesetzbuch des Manu werden die Könige mit Göttern verglichen. „Einen König — heisst es dort — darf man, selbst wenn er noch ein Kind ist, nicht als gewöhnlichen Menschen betrachten und ihn darum gering achten; er ist eine grosse Gottheit in Menschengestalt.“ [1]

Das ist also mehr noch als das Königthum von Gottesgnaden in unserem Mittelalter; es ist die orientalische, die indische Gestalt eines solchen.

Mächtige Königreiche mit stolzen Herrschern waren im Gangeslande emporgewachsen, und das indische Mittelalter sah zeitweilig sogar das Land des Ganges und Indus zu einem gewaltigen Reiche vereint. Jene Zeiten, in denen das Ruhebedürfniss ein so grosses war, überliessen gern kräftigen Händen die Executive der Staatslenkung.

Der König soll nach dem Gesetzbuch vor Allem Ordnung

---

[1] Manu 7, 8 (Ind. Spr. 1967).

Digitized by Google

und Recht im Staate durch Handhabung der Strafgewalt gegen die Uebelthäter aufrecht erhalten. Tödtung, Verstümmelung, Brandmarkung u. a. sind die Mittel, mit denen er diese wichtige Aufgabe erfüllt. Dafür mag er nun auch durch weitgehende Steuererhebung sich die Mittel verschaffen, um sich mit Glanz und Macht wie sichs gebührt zu umgeben. Der König, welcher sein Volk durch Handhabung der Strafgewalt schützt, kann den sechsten Theil der Ernte erheben und es fällt ihm nach der Theorie auch noch der sechste Theil des Verdienstes für alle frommen und guten Handlungen seiner Unterthanen zu.[1]

Wenn der König aber die Steuern erhebt, ohne sein Volk zu schützen, so fährt er zur Hölle.[2]

Von der weitausgedehnten Steuerpflicht des Volkes sind nur die schriftkundigen Brahmanen ausgenommen; nie darf der König von diesen Steuern erheben, und wenn er auch selbst darüber Hungers stürbe.[3]

Das System der Verwaltung durch Beamte verschiedener Kategorieen, wie es in Manu's Gesetzbuch dargelegt wird, lässt schon auf einen recht complicirten Staatsorganismus schliessen. Waltet auch im Ganzen eine despotische Verfassung vor, so ist doch nicht zu übersehen, dass dem indischen Staatswesen auch das Selfgovernment durchaus nicht ganz fehlt. Es wird ein solches z. B. durch die geschlossenen Verbände der alten Familien geübt, die über das moralische Verhalten ihrer Mitglieder wachten, dieselben vorkommenden Falls mit gewissen Strafen belegen und bei gröberen Verstössen ganz aus der Familie und damit auch aus der Kaste ausschliessen konnten. Ein so Ausgestossener war ein geächteter und in seiner gesellschaftlichen Stellung ruinirter Mann; es hatten also die Geschlechter damit ein ungeheures Machtmittel in Händen. Selfgovernment finden wir vor Allem auch in der Einrichtung der Dorfgemeinden, welche offenbar in sehr alte Zeit zurückgeht und sich zäh conservativ im Wesentlichen bis heute erhalten hat. Der Dorf-Aelteste vertheilt die Steuern unter den Gliedern der Gemeinde, vertheilt das Land und Wasser unter ihnen, und übt die Gerichtsbarkeit innerhalb des Dorfes.[4] Beisitzer oder Schöffen unterstützen ihn. Er übt seine Thätig-

---

[1] Manu 8, 304. Yâjñ. 1, 334.
[2] Manu 8, 307.
[3] Manu 7, 133.
[4] Ueber Gemeindebesitz und Privatantheil am Gemeindelande vgl. Jolly, Outlines of an Hist. of Hindu Law p. 88 flg. Familienbesitz und Theilung desselben ebenda p. 89 flg.

Digitized by Google

keit vor versammelter Gemeinde, unter einem grossen Baume aus u. s. w. Wir werden hiermit lebhaft an Entsprechendes in germanischen Landen erinnert und haben, wie erwähnt, hier offenbar uralte Einrichtungen vor uns.

Es ist auch nicht bedeutungslos, wenn es im Gesetzbuch des Manu heisst: „Der König, welcher des Rechts kundig ist, möge sein eigenes Gesetz zur Geltung bringen, nachdem er zuvor die Rechte der Landbewohner, der Zünfte und Gilden, der Geschlechter und Familien wohl ins Auge gefasst hat.“[1]

Die Könige wohnen in burgartig befestigten Residenzen, in deren Mitte sich der Königspalast erhebt. Die Pracht und Herrlichkeit, mit der sie sich umgeben, der Reichthum ihres Hofstaates, der Glanz, den sie bei festlichen Gelegenheiten entfalten, tritt uns nicht nur aus einheimischen Quellen entgegen, sondern auch die Griechen schildern dieselben als ausserordentlich. Gold, Silber, Edelsteine, Elephanten u. dgl. hätten die Könige der Inder in ungeheurer Menge; sie gingen mit Gold und Purpur geschmückt, trügen Arme und Hals mit Perlenschnüren umwunden, und selbst die Sohlen ihrer Schuhe glänzten von Edelsteinen u. s. w.[2]

Den Residenzen der Könige, wie überhaupt den hervorragenden Städten des indischen Mittelalters fehlt auch das grossstädtische Raffinement nicht, wie uns aus vielen Stellen der indischen Bücher entgegen tritt.

Auf die Regierung hatten die Brahmanen besonders dadurch grossen Einfluss, dass die Könige dazu angehalten wurden, ihre Minister und höheren Beamten vor Allem aus dieser Kaste zu wählen, ihnen gehorsam zu sein[3] und keinen wichtigen politischen oder socialen Schritt zu thun ohne den Rath gelehrter Brahmanen.

Diesen Vorschriften leisteten die indischen Könige that-

---

[1] S. Manu 8, 41.

[2] Mit phantastischer Pracht schildern die Griechen besonders den Aufzug der Könige, wenn sie sich zum Opfer begeben, unter Paukenschlag und Glockenspiel, mit gold- und silbergeschmückten Elephanten, Zügen von Wagen und gerüstetem Kriegsvolk. herrlichen Geräthen und Kostbarkeiten aller Art. Auch wilde Thiere werden im Zuge geführt, gebändigte Löwen und Tiger, Panther und Büffelochsen; grossblättrige Bäume auf vierrädrigen Wagen, besetzt mit prachtvoll gefiederten zahmen Vögeln u. dgl. m. (S. Duncker a. a. O. p. 315; nach Strabo 688. 703. 710. 718).

[3] „Nie in der Schlacht zu weichen, die Unterthanen zu beschützen und den Brahmanen zu gehorchen, das ist die oberste Ursache für das Glück der Könige,“ — so sagt das Gesetzbuch des Manu (7, 88).

Digitized by Google

sächlich Folge, wie aus dem Epos und anderen Werken des Mittelalters deutlich zu Tage tritt.[1] Ja, dies Verhältniss hat sich zum Theil bis in die neuere Zeit bewahrt. „Noch heute — sagt ein neuerer Schriftsteller über Indien[2] — ist in Hindu-Fürstenthümern den Brahmanen ein grosser Einfluss auf die Regierung beigelegt; wie in alter Zeit verbleibt der Titel dem Fürsten, die Macht ruht bei den Brahmanen."[3]

Unaufhörlich werden in den mittelalterlich-indischen Schriften die Fürsten ermahnt, die Brahmanen zu schützen und in freigebigster Weise zu beschenken. Was der König den Brahmanen schenkt, das ist ein unvergänglicher Schatz, den Diebe und Feinde nicht rauben können, so lehren die Gesetzbücher;[4] was man in des Brahmanen Mund opfert, das ist besser als Feueropfer, das geht nimmer verloren und trägt Frucht hundert- und tausendfältig.[5] „Es giebt keine höhere Pflicht für die Könige, als die im Kriege erbeuteten Schätze den Brahmanen zu geben und den Unterthanen beständige Sicherheit zu gewähren" — so sagt das Gesetzbuch des Yâjñavalkya.[6]

Immer wieder und wieder wird das Lob der freigebigen Fürsten gesungen, und mit unglaublichen Uebertreibungen erzählen das Epos und andre Bücher von diesen gottgefälligen Thaten, zu Nachachtung und Beispiel Aller, die Solches angeht. Furchtbar dagegen sind die Strafen, welche den Brahmanenverächter im Jenseits erwarten.

Die bevorrechtete Stellung der **Priester** zeigt sich ausser der Exemptheit von den Steuern vor Allem auf dem Gebiete der Strafjustiz. Während Anderen gegenüber Strafen der

---

[1] Im **Epos** finden sich noch manche Spuren eines älteren Zustandes bewahrt; das **Gesetzbuch des Manu** dagegen zeigt uns die Könige in vollendeter Unterwürfigkeit gegenüber den Brahmanen. „Nachdem er frühmorgens aufgestanden — sagt das Gesetzbuch — soll der König die in dem Studium der drei Veden ergrauten kundigen Brahmanen verehren und in ihrem Befehle verharren. Von ihnen soll er stets bescheidenen Anstand lernen, selbst wenn er schon bescheiden gesinnt ist, denn ein bescheiden gesinnter Fürst geht nimmermehr zu Grunde. Durch unbescheidenes Benehmen sind viele Könige sammt ihrem Anhang zu Grunde gegangen; durch bescheidenes Benehmen aber haben selbst Waldsiedler Königreiche erlangt." (Manu 7, 37. 39. 40. Vgl. auch Lassen, Ind. Alt. I², p. 953.)

[2] E. **Schlagintweit**, Indien in Wort und Bild, I p. 53.

[3] Es mag dies wohl etwas zu stark ausgedrückt sein.

[4] S. Manu 7, 82. 83 Yâjñ. 1, 314.

[5] S. Manu 7, 84. 85.

[6] Yâjñ. 1, 322.

Digitized by Google

rohesten Art, nicht nur grausame Hinrichtungen, sondern Verstümmelung und Misshandlung ganz üblich und vom Gesetzbuch anbefohlen sind, darf der Brahmane nie und nimmer körperlich gestraft,[1] nicht einmal sein Vermögen darf eingezogen werden. Auch bei den schwersten Vergehen ist es nicht erlaubt, über ihn die Todesstrafe zu verhängen. Verbannung ist das Schlimmste, was ihn treffen kann.[2] Tödtung eines Brahmanen ist das fürchterlichste Verbrechen, das es giebt. Darum soll der König auch nicht einmal in Gedanken eine solche Absicht hegen, geschweige denn dieselbe zur That werden lassen.[3] Für die anderen Kasten dagegen tritt z. B. die Todesstrafe nach Manu's Gesetzbuch schon bei Diebstählen ein, die über zehn Maass Getreide hinausgehen;[4] desgleichen bei Diebstählen von Gold, Silber u. dgl. im Gewicht von mehr als 100 Pala's, sowie den feinsten Kleidern;[5] Todesstrafe trifft auch alle diejenigen, welche Elephanten, Pferde oder Wagen stehlen.[6] Bei geringeren Diebstählen kann Verstümmelung von Hand oder Fuss erfolgen, und nur in den unbedeutendsten Fällen treten Geldstrafen ein.[7] Einem Einbrecher sollen die Hände abgehauen und er dann gepfählt werden.[8] Wer eine Kornscheune, ein Arsenal oder einen Tempel zerstört, wird unbedenklich hingerichtet.[9] Wer ein Feld, ein Haus, einen Wald, eine Scheune anzündet, soll nach Yâjñavalkya mit Strohfeuer verbrannt werden.[10] Wer durch Betrug einen Anderen um sein Vermögen bringt, wird sammt seinen Complicen öffentlich mit dem Tode bestraft.[11] Taschendieben soll man zwei Finger abschneiden, bei einem Rückfall eine Hand und einen Fuss; beim zweiten Rückfall müssen sie sterben.[12] Trinker werden auf der Stirn gebrandmarkt u. s. w. Dieser Praxis gegenüber muss jene Eximirung der Brahmanen von allen Leibesstrafen in der That als ein ungeheures Privilegium angesehen werden.

---

[1] S. Manu 8, 124.

[2] S. Manu 8, 380. — Auf diese Bestimmung des Manu beruft sich auch der Richter bei dem Process gegen Cârudatta im vorletzten Akte der Mṛicchakaṭikâ (Böhtlingk's Uebers. p. 157). — Kahlscheeren des Hauptes gilt beim Brahmanen als Aequivalent da, wo Mitglieder der anderen Kasten die Todesstrafe erleiden sollen (s. Manu 8, 379). —

[3] S. Manu 8, 381.

[4] S. Manu 8, 320. — Ein Maass (Kumbha) = 20 Droṇa, zwischen 3 und 4 englische Scheffel (vgl. Burnell, Ordin. of Manu p. 229; Colebrooke, Essays 1, 534).

[5] S. Manu 8, 321. [6] S. Manu 9, 280. Auch Yâjñ. 2, 273. [7] S. Manu 8, 320. 322. 325—329. Vgl. Yâjñ. 2, 274. 275. [8] S. Manu 9, 276. Yâjñ. 2, 273. [9] S. Manu 9, 280. [10] S. Yâjñ. 2, 282. [11] S. Manu 8, 193. [12] S. Manu 9, 277; Yâjñ. 2, 274.

Ueberhaupt, je höher der Stand, um so leichter im Ganzen die Strafe. Der Brahmane hat bei Beleidigungen nur verhältnissmässig kleine Strafsummen zu entrichten, und zwar um so weniger, je niedriger der Beleidigte steht.[1] Kshatriya und Vâiçya müssen schon bedeutend mehr zahlen.[2] Aber ganz furchtbar grausam wird der Çûdra bestraft. Schon bei geringen Beleidigungen gegen Brahmanen wird er körperlich gestraft.[3] Bei schwereren Beleidigungen gegen ein Mitglied der höheren Kasten, soll ihm die Zunge aufgeschlitzt oder heisses Eisen in den Mund gestossen werden;[4] wagt er es, Priester über ihre Pflicht zurechtzuweisen, so soll ihm kochendes Oel in Mund und Ohren gegossen werden.[5] Hebt er die Hand gegen einen Zweimalgeborenen, so soll sie ihm abgeschnitten werden; stösst er ihn mit dem Fuss, so wird ihm der Fuss abgeschnitten; packt er ihn bei den Haaren, so soll er beide Hände verlieren; speit er ihn an, so werden ihm die Lippen abgeschnitten;[6] und überhaupt, ein jedes Glied, mit dem er sich gegen ein Mitglied der höheren Kasten vergeht, soll ihm abgeschnitten werden, — so lehren die Gesetzbücher.[7] Dies allein wird genügen, um die ungeheuren rechtlichen Unterschiede zwischen den einzelnen Kasten klar zu machen.

Um aus anderen Gebieten noch Einiges anzuführen:

Für entliehenes Geld zahlt der Brahmane 2 Procent, der Kshatriya 3, der Vâiçya 4, der Çûdra 5 Procent.[8] Hat ein Mitglied der anderen Kasten einen Schatz gefunden, so muss es dem König einen bestimmten Antheil davon abgeben; nur der gelehrte Brahmane braucht dies nicht zu thun, „denn er ist Herr über Alles."[9] u. s. w.

Der Stand der Kshatriya, des ritterlichen Adels, wurde, nachdem einmal seine Unterordnung unter die Brahmanen endgültig entschieden und anerkannt war, von diesen letzteren in seiner Stellung und Bedeutung den anderen Ständen gegenüber durchaus gestützt; war er doch unentbehrlich zur Sicherung des Staates und zur Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung, an der den Brahmanen Alles lag. Gelegenheit, ihr Ritterthum zu bewähren, gaben die Kämpfe des Mittelalters den Kshatriya oft genug. Dennoch wurde die Bedeutung dieses Adels einigermassen durch die hohe Stellung des Königthums

---

[1] S. Manu 8, 268. [2] S. Manu 8, 267. [3] S. Manu 8, 267. [4] S. Manu 8, 270. 271. [5] S. Manu 8, 272. [6] S. Manu 8, 280. 282. 283. [7] S. Manu 8, 279 flg. Yâjñ. 2, 215. [8] S. Manu 8. 142. Yâjñ. 2, 37. [9] S. Manu 8, 37.

Digitized by Google

herabgedrückt. Nur im Pendschab erhielt sich derselbe in einer freieren, unabhängigeren Stellung.[1]

Die Vâiçya und Çûdra sind, wie schon früher erwähnt ist, eigentlich gar keine geschlossenen Stände. Vâiçya hiessen alle arischen Inder, die nicht Priester oder Ritter waren, und Çûdra nannte man die unarischen Inder, die sich der brahmanischen Staatsordnung gefügt hatten, die ihrerseits aber aus mancherlei verschiedenen Völkerschaften sich recrutirten. Unter den Namen Vâiçya und Çûdra wird demnach zum Theil ganz Ungleichartiges vereinigt und hat die ständische Viertheilung eigentlich nur in der Theorie bestanden. Gegenwärtig sind die Bezeichnungen Vâiçya und Çûdra ganz bedeutungslos geworden und so gut wie vergessen, aber auch schon für jene alte Zeit bemerkt Schlagintweit[2] treffend: „Die Worte Vâiçya und Çûdra könnten aus Râmâyaṇa und Mahâbhârata ausgemerzt werden, ohne dass sich eine der beiden Sammlungen als unvollständig erwiese; wollte man aber die Worte Brahmane und Kshatriya ausstreichen, so würde der Rahmen der Gedichte sofort zusammenbrechen.“

Die Beschäftigung der einzelnen Kasten und die Art, wie sie sich ihren Lebensunterhalt erwerben sollen, wird von den Gesetzbüchern genau normirt. Die Brahmanen sollten ihr Leben mit Opfern, Gebeten, Bussübungen, dem Studium des Veda und der anderen kanonischen Schriften hinbringen. Ihren Unterhalt sollten sie vom Opferlohn, von der Bezahlung für den Unterricht im Veda, von der Freigebigkeit der Könige und anderer mildthätiger Menschen beziehen.[3] Den anderen Kasten ist diese Art des Erwerbes verboten.[4] Krieger und Vâiçya sollen zwar auch die heiligen Texte lesen und für sich opfern oder opfern lassen; seinen Lebensunterhalt soll aber der Kshatriya durch den Kriegsdienst, durch Schwert und Speer gewinnen; der Vâiçya durch Handel, Viehzucht und Ackerbau.[5] Aber in aller Strenge liessen sich diese Bestimmungen nicht durchführen und daher sahen sich die Gesetzbücher zu wichtigen Einschränkungen veranlasst. Nur eine beschränkte Anzahl der ganzen grossen Brahmanenkaste konnte doch von Opfer und Unterricht wirklich leben, und wenn es auch Könige gab, denen man nachrühmte, dass sie 60,000 und 80,000 Brahmanen täglich speisten, wenn auch Viele bettelnd umherzogen und

---

[1] Es sind die bekannten sogenannten Râjputen. [2] Schlagintweit, Indien I p. 53. [3] S. Manu 10, 75. 76. [4] Manu 10, 77. 78. [5] Manu 10, 79.

Digitized by Google

auch die Griechen uns berichten, dass sie mit Geschenken überhäuft wurden, auf dem Markte nehmen konnten, was sie wollten u. s. w., so blieb doch immer eine grosse Zahl übrig, insbesondere von denen, welche als Hausväter Frau und Kinder zu ernähren hatten, die in dieser Weise absolut nicht existiren konnten. Die brahmanischen Gesetzgeber sahen sich hier genöthigt, dem Zwange der Verhältnisse nicht unbedeutende Concessionen zu machen. Das Gesetzbuch des Manu gestattet es, dass mittellose Brahmanen Kriegsdienste nehmen, als Kshatriya leben;[1] im Nothfall ist ihnen auch der Ackerbau, die Viehzucht[2] und der Handel in gewissen Grenzen[3] gestattet. Manche Branchen desselben sind ihnen aber aufs Strengste verboten, wie z. B. der Handel mit berauschenden Getränken, mit Essenzen und Wohlgerüchen, Fleisch, Milch, Schmalzbutter, Honig, Sesam, Salz, Vieh und Menschen, mit gefärbten Geweben, mit Sachen, die aus Hanf, Flachs oder Wolle verfertigt sind, mit Wurzeln und Kräutern, Waffen und Giften, Süssigkeiten, Indigo, Lack u. a. m.[4] Aehnliche Zugeständnisse werden auch den Kshatriya gemacht;[5] und auch der Vâiçya darf im Falle der Noth die Beschäftigung eines Çûdra auf sich nehmen.[6] Aufs Strengste aber — und das ist wichtig — bleibt es den niederen Kasten verboten, sich die Beschäftigungen der höheren anzumassen, unter Androhung empfindlicher Strafen.[7] Hierin tritt sehr bezeichnend der Hochmuth der höheren Stände hervor, die das Emporkommen der niederen schlechterdings verhindern wollten und das Emporstreben zu ihren Beschäftigungen als ein gottloses Beginnen stempelten.

Der Çûdra soll den oberen Kasten dienen, die Knechtschaft ist ihm eingeboren und unabänderlich.[8] Er mag seinen Lebensunterhalt durch Dienst bei einem Kshatriya oder einem wohlhabenden Vâiçya gewinnen;[9] vor Allem aber soll er den

---

[1] S. Manu 10, 81. Yâjñ. 3, 35.

[2] S. Manu 10, 82. Allerdings wird in den unmittelbar folgenden Versen des Gesetzbuches vor dem Ackerbau nachdrücklich gewarnt, weil man bei demselben die Erde mit dem Pfluge aufreisst und Thiere, die in der Erde wohnen, tödtet (s. Manu 10, 83. 84).

[3] S. Manu 10, 85.

[4] S. Manu 10, 86—89.

[5] S. Manu 10, 95.

[6] S. Manu 10, 98.

[7] Wer dawider handelt, dem soll der König sein Eigenthum wegnehmen und ihn verbannen (Manu 10, 96).

[8] S. Manu 8, 414.

[9] S. Manu 10, 121.

Digitized by Google

Brahmanen dienen, ob bezahlt oder unbezahlt.[1] Dem Brahmanen zu dienen ist die vorzüglichste Beschäftigung, die oberste Pflicht des Çûdra;[2] dies bedingt sein Glück, denn er kann dadurch nach dem Tode höhere Geburten erlangen;[3] dazu ist er geboren.[4] Der Brahmane darf ihn ganz als seinen Sklaven betrachten und ist daher auch befugt, ihm sein Eigenthum wegzunehmen, denn der Besitz des Sklaven gehört seinem Herrn.[5] Der Çûdra soll, auch wenn er dazu in der Lage ist, keine Reichthümer erwerben, denn dies beleidigt den Brahmanen![6] Dem Çûdra darf man endlich unter keinen Umständen über das Gesetz oder die religiösen Observanzen Mittheilung machen. Wer solches thut, fährt sammt demjenigen, den er belehrt, in die Hölle Asaṃvṛitta.[7]

Die hochmüthige Abgeschlossenheit der oberen Stände zeigt sich vor allen Dingen in den Gesetzen über das Connubium.

War es schon eine scharfe, ja eine eherne Grenze, wenn die Bestimmung durchgedrungen war, dass Niemand aus der Kaste, in welcher er geboren, in eine andere übertreten konnte, so wurde dieselbe noch um ein Bedeutendes dadurch verschärft, dass man auch die Ehen mit Weibern aus anderer Kaste nach Möglichkeit zu verhindern suchte, um so die Trennung des Blutes zu einer vollständigen zu machen. Diesen Zweck zu erreichen, wurden den natürlichen Empfindungen die härtesten, unnatürlichsten Fesseln auferlegt und unzählige menschliche Wesen ohne jede Schuld von ihrer Seite zu einem Dasein des Elends und Jammers bestimmt. Zuerst mochte man sich wohl darauf beschränkt haben, dass man von den Männern verlangte, als erste, legitime Frau ein Weib aus der eigenen Kaste heimzuführen, während es ihnen weiter gestattet war, Nebenfrauen auch aus niederen Kasten zu wählen. Diese Erlaubniss erhält indessen in Manu's Gesetzbuch eine schwerwiegende Beschränkung durch die Bestimmung, dass alle Kinder von Frauen, die nicht der Kaste des Mannes angehören, selbst auch nicht zu dieser Kaste gerechnet werden dürfen, sondern den Stand des Vaters verlieren und in eine der zahlreichen Mischkasten fallen, deren Stellung im starren brahmanischen Staatsverbande eine äusserst missliche war. Nur Kinder von Frauen der gleichen Kaste behalten die Kaste des Vaters.[8]

Die Vereinigung mit einem Weibe aus anderer Kaste wird

---

[1] S. Manu 10, 122. 8, 413. [2] Manu 10, 123. 9, 334. [3] S. Manu 9, 334. 335. [4] S. Manu 8, 413. [5] S. Manu 8, 417. 416. [6] S. Manu 10, 129. [7] S. Manu 4, 80. 81. [8] S. Manu 10, 5. Vgl. auch 10, 69.

Digitized by Google

als unrein, als sündig gekennzeichnet, und so sind auch die unglücklichen Geschöpfe, die solcher Verbindung entspringen, von Natur schon unrein, schlecht und verworfen. Dabei hält die brahmanische Theorie den Grundsatz aufrecht, dass guter Same auf schlechtem Boden noch leidliche Früchte bringen könne, schlechter Same dagegen auf gutem Boden die abscheulichsten Resultate zur Folge hat. Demgemäss gelten die Kinder eines Brahmanen von Frauen niederer Kaste, selbst von Çûdrafrauen, noch nicht für völlig schlecht, während dagegen die elendesten und verworfensten Wesen aus der Verbindung eines Çûdra mit einem Brahmanenweibe entspringen mussten.[1] Zahlreiche Abstufungen sind hier möglich, und demgemäss giebt es denn auch eine ganze Menge unreiner Kasten.

Das Gesetzbuch des Manu nennt alle Kinder eines Brahmanen, Kshatriya oder Vâiçya von einer Frau aus niederer Kaste als die des Vaters Ausgestossene (apasadas).[2] Indessen sollen doch diejenigen, deren Mutter nur um eine Kaste tiefer stand als der Vater, nach dem Gesetze der Zweimalgeborenen leben;[3] die anderen aber nach dem Gesetze der Çûdra's und schlimmer als Çûdra's. Der Sohn eines Brahmanen von einem Vâiçya-Mädchen ist ein Ambashṭha; von einem Çûdra-Mädchen ein Nishâda oder Pâraçava.[4] Der Sohn eines Kshatriya von einem Cûdra-Mädchen heisst ein Ugra;[5] von einem Brahmanenmädchen Sûta; der Sohn eines Vâiçya von einem Kshatriyamädchen ist ein Mâgadha; von einem Brahmanenmädchen — ein Vâideha.[6] Der Sohn eines Çûdra von einer Vâiçyafrau ist ein Âyogava; von einer Kshatriyafrau — ein Kshaṭṭar; von einer Brahmanenfrau — ein Câṇḍâla, der niedrigste der Menschen, wie ihn das Gesetzbuch nennt.[7] Weitere Mischung giebt immer neue Kasten. Der Sohn eines Brahmanen z. B von einem Ambashṭha-Mädchen ist ein Âbhîra;[8] der Sohn eines Nishâda von einer Çûdrafrau ist ein Pukkasa[9] u. s. w. Wenn schon die Kinder eines Çûdra von einer Brahmanin als Verworfene, Kastenlose gelten, so ist die Verworfenheit der Kinder eines solchen Kastenlosen mit einem Weibe aus einer der vier legalen Kasten noch grösser, und so kann sich nach der Theorie des Gesetzbuches die Verworfenheit noch immer weiter potenziren.[10] Der Sohn eines Câṇḍâla von einem Nishâda-Weibe ist

---

[1] S. Manu 10, 66. 67. [2] Vgl. Manu 10, 10. [3] S. Manu 10, 41 [4] S. Manu 10, 8. [5] S Manu 10, 9. [6] S. Manu 10, 11. [7] S. Manu 10, 12. [8] S. Manu 10, 15. [9] S. Manu 10, 18. [10] S. Manu 10, 31. 32.

Digitized by Google

ein Antyâvasâyin, der an Stätten der Leichenverbrennung leben soll und sogar von den Kastenlosen verachtet wird[1] u. dgl. m.

Merkwürdig ist der Umstand, dass eine ganze Reihe von Namen dieser unreinen Mischkasten ursprünglich offenbar nichts weiter sind, als die Namen verschiedener unarischer Völkerschaften, welche auf solche Weise mit in das brahmanische System eingereiht werden. So sind die Nishâda ein bekannter Volksstamm, die Ambashṭha ebenso, die Âbhîra ein Volk im unteren Indusgebiet, die Cânḍâla ein recht bedeutender Volksstamm, der noch heute im unteren Gangeslande lebt; die Mâgadha und Vâideha sind Bewohner der Provinzen Magadha und Videha u. s. w. Damit soll nun nicht behauptet werden, dass nicht wirklich Mischkasten existirten, welche jene Namen trugen. Die brahmanische Theorie gefällt sich nur darin, die einzelnen, aus bestimmten unerlaubten Mischungen hervorgegangenen Sprösslinge auf gleiche Stufe mit je einem jener unreinen, ausserhalb des brahmanischen Staatsverbandes lebenden Völkerstämme zu stellen, bei welchen ein verschiedener Grad der Unreinheit angenommen wird.[2] Die Beschäftigung, welche von dem Gesetzbuch diesen Mischkasten zugewiesen wird, scheint auch nur die gewohnheitsmässige Beschäftigung der betreffenden Stämme gewesen zu sein. Es ist dies eine theoretisirende Spielerei, wie sie die Inder liebten.

War schon die Stellung des Çûdra gegenüber den drei oberen Kasten eine sehr precäre und in vieler Beziehung eine geradezu recht- und schutzlose,[3] so gilt dies noch in weit höherem Grade von den Mischkasten und am meisten natürlich von den niedrigsten, die für die unreinsten und verworfensten gehalten wurden.[4]

Ein elendes Dasein schreibt das Gesetzbuch dem Cânḍâla vor. Fern von den Wohnsitzen anderer Menschen soll er hausen, Zeichen an sich tragend, durch die ihn Jeder erkennen und meiden kann, denn die Berührung mit ihm verunreinigt. Nur bei Tage darf er in die Dörfer kommen, damit man ihm ausweichen kann. Er soll nur gemeine Thiere, wie Hunde und Esel besitzen, nur aus zerbrochenem Geschirr essen, sich nur

---

[1] S. Manu 10, 39.

[2] Auch die in südindischen Dialekten Paria's genannten Völkerstämme sind bekanntlich zu ganz niedrigen, unreinen Kasten gestempelt.

[3] Vgl. oben p. 420. 421.

[4] Ihr Leben hinzugeben für die Sache eines Brahmanen oder einer Kuh soll für die Kastenlosen das höchste Glück sein. S. Manu 10, 62.

Digitized by Google

in die Gewänder von Todten kleiden u. dgl. Sie sollen Dienste als Henker verrichten, Jedermann soll sie meiden u. s. w.[1] Es ist Verachtung, Jammer und Elend in höchster Potenz, die der stolze Brahmane über diese Elenden verhängt.

Leider sind diese unwürdigen Theorieen auch in die Praxis, ja sie sind in Fleisch und Blut des indischen Volkes übergegangen. Es ist bekannt, welch entsetzliche Eindrücke Europäer oft genug empfingen, wenn sie die entwürdigende Behandlung dieser verworfenen Kasten seitens der höheren ansehen mussten.[2]

„Paria“ ist darum auch heute noch bei uns die Bezeichnung für einen elenden, von Allen getretenen, verstossenen und verachteten Menschen.

Mit tiefem Mitleid erfüllte die europäischen Beobachter die dumpfe Ergebung, mit welcher diese Unglücklichen ihr elendes Loos trugen, fest überzeugt, dass ihnen nichts Anderes

---

[1] S. Manu 10, 51—56.

[2] Beispielsweise führe ich nur an, was der Franzose Sonnerat berichtet, der vor ca. 100 Jahren (1774—1781) Indien bereiste. (Reise nach Ostindien und China, deutsche Uebers. Bd. I p. 47): „Die Parias machen den letzten Stamm aus; sie werden von den übrigen Indiern als unehrliche, unreine, abscheuliche und verworfene Leute angesehen. In öffentlichen Unterhandlungen und im bürgerlichen Leben setzt man sie nicht einmal unter die Stämme. Zufolge dieser Verachtung sind sie von aller Gesellschaft verbannt und haben ihre Wohnungen an abgelegenen Plätzen. Noch ist man nicht damit zufrieden, dass sie von den Städten, Flecken und Dörfern, den gemeinschaftlichen Wohnplätzen der übrigen Nation entfernt seien. Sie müssen sich sogar auf eine beträchtliche Weite davon wegflüchten, damit der Wind keine unreinen und ansteckenden Dünste aus ihrer Nachbarschaft verbreite; denn dies würde man wirklich in ihrer Nähe befürchten. — Ihre Häuser sind elende Hüttchen, in die kaum ein Mensch hineingehen kann; und aus solchen bestehen ihre kleinen Dörfchen, die man Paretschari nennt. Sie dürfen kein Wasser aus den Brunnen der anderen Stämme schöpfen, sondern haben eigene Quellen bei ihren Wohnungen, die sie mit Knochen von Thieren einfassen müssen, damit man sie kenne und vermeide. Ueberhaupt bestehen die Geschäfte der Parias in den niedrigsten und ekelhaftesten Verrichtungen. Wenn ein Indier eines anderen Stammes [d. h. anderer Kaste] einem solchen ihn anzureden erlaubt, muss der elende Wicht eine Hand vor den Mund halten, damit sein Athem nicht gegen den Andern zu komme, und wenn er einem auf der Strasse begegnet, muss er sich umwenden, bis der andere vorbei ist. Trifft sich's, dass ein Indier, sollt er auch nur ein Schutre [d. h. Çûdra] sein, aus Unvorsichtigkeit einen Paria berührt, so muss er sich stracks in einem Bad reinigen. Die Brahmanen dürfen dieselben vollends nicht ansehen, und die Parias müssen fliehen, sobald sie nur einen solchen zu Gesichte bekommen“ u. s. w.

Digitized by Google

gebühre, und ängstlich darauf bedacht, durch ihre Nähe nicht am Ende Andere zu beflecken.

Noch heute bilden die verworfenen Kasten nach Schlagintweit's Angabe ca. 14 Procent der Hindubevölkerung. Sie dürfen nicht in den Dörfern selbst wohnen, sondern nur ausserhalb derselben. Der Brahmane nimmt nichts aus ihren Händen. Sie müssen die Waaren auf die Erde stellen, ehe er sie anfasst u. dgl.[1]

Im Laufe der Zeit haben sich die Kasten mehr und mehr in eine ganze Menge von Unterabtheilungen geschieden. Dabei waren weniger die vorhin besprochenen Mischungen von Wichtigkeit, als vor Allem die verschiedenen Berufsarten, denen sich die Glieder ein und derselben Kaste widmeten. Diejenigen Brahmanen, welche wirklich opferten und Veda lehrten, schieden sich von denen, welche Kriegsdienste nahmen, wie auch von denen, die Handel trieben oder sonst von einem anderen erlaubten Erwerb lebten. Diese zerfielen weiter nach den einzelnen Gegenständen des Handels u. s. w. in Unterabtheilungen. Aehnlich war es in der Kaste der Kshatriya, und vor Allem wichtig waren diese Unterscheidungen bei den Vâiçya und Çûdra, welche, wie erwähnt, eigentlich nie eine geschlossene Kaste mit festbestimmter Beschäftigung ausmachten. Bei ihnen musste darum die Scheidung nach der Berufsart von besonderer Bedeutung sein. Die Schmiede, die Zimmerleute, die Weber, die Töpfer, alle die verschiedenen Händler und Handwerker, die Fischer u. s. w. trennten sich im Laufe der Zeit von einander ab, heiratheten nur noch unter einander, machten so ihre Berufsarten erblich und wurden zu mehreren hundert kleinen, streng geschiedenen Kasten, die neben einander bestanden, ohne sich viel zu berühren. Dieser Zustand ist der in der Neuzeit noch bestehende.[2] Die Scheidung nach der Berufsart, dem Erwerbszweig liess diese Kasten den ersten europäischen Beobachtern in erster Linie als streng gesonderte Gilden oder Zünfte erscheinen und als solche werden sie z. B. auch von dem französischen Reisenden Sonnerat im vorigen Jahrhundert geschildert. Von einer Viertheilung konnten die Europäer in Praxi gar nichts wahrnehmen. Sie bestand nur in der Theorie des Gesetzbuches.

Auch E. Schlagintweit, der das moderne Kastenwesen der Inder gründlich studirt hat und dem wir einen werthvollen

---

[1] Schlagintweit, Indien, I p. 56.
[2] Es kamen dann auch noch locale Scheidungen dazu.

Digitized by Google

Artikel darüber verdanken,[1] sagt, die indischen Kasten entsprächen — Brahmanen und Râjputen (d. h. Adlige) ausgenommen — „den geschlossenen Gilden, welche im Mittelalter eine so grosse Rolle spielten.“[2]

Die Spaltung in weitere Unterkasten je nach der Beschäftigung nimmt nach Schlagintweit noch jetzt beständig ihren Fortgang.[3] Es giebt ihrer gegenwärtig mehr als vor einem halben Jahrhundert, und jede neue Zählung bringt ihrer mehr zu Tage. Auch das religiöse Sectirerwesen hat an diesen weiteren Spaltungen keinen unwesentlichen Antheil.[4]

Dass übrigens die Viertheilung der Kasten schon in der alten Zeit eine vorwiegend theoretische Bedeutung hatte und das Bild sich in Praxi wesentlich anders ausnahm, scheint mir ausser Anderem auch daraus hervorzugehen, dass die griechischen Beobachter, denen wir entschiedenen Scharfblick nicht absprechen können, uns die Zahl der indischen Kasten oder — wie sie sich ausdrücken — der Stämme nicht auf vier, sondern auf sieben angeben. Es seien dies nämlich 1) der Stamm der Weisen; 2) die Beamten; 3) die Aufpasser oder Spione, die das Land im Auftrag des Königs überwachen; 4) die Krieger; 5) die Künstler, Handwerker und Kaufleute; 6) die Bauern; 7) die Jäger und Hirten. Diese sieben Stände hätten kein Connubium unter einander und Niemand dürfe aus einem in den anderen übertreten.[5]

Unter der letzten Klasse, den Jägern und Hirten, dürften wohl jene unarischen Stämme zu verstehen sein, die das Gesetzbuch als Mischkasten bezeichnet und denen es diese Beschäftigungen zuweist. Wenn aber auch die „Beamten“ und die „Aufpasser“ als besondere Stände neben die Weisen, Krieger u. s. w. gestellt werden, so war dabei offenbar ihre besondere Berufsart maassgebend. Was die Griechen gerade zur Angabe der Siebenzahl brachte, ist nicht genügend aufehellt; dass sie aber keine ständische Viertheilung wahrnahmen, geht jedenfalls klar daraus hervor.

---

[1] „Ostindische Kaste in der Gegenwart“ von Emil Schlagintweit in der Ztschr. d. D. Morg. Ges. Bd. XXXIII, Heft IV, p. 549 flg.

[2] S. Schlagintweit, Indien, I p. 55.

[3] „Gegenwärtig bildet jede Beschäftigung eine Kaste.“ Schlagintweit. Indien I p. 56.

[4] Schlagintweit, Indien, I p. 56.

[5] S. Duncker, a. a. O. p. 316—318.

Digitized by Google

Dreissigste Vorlesung.

Die häuslichen Verhältnisse der Inder zur Zeit des Mittelalters. Nothwendigkeit der Ehe. Ahnencultus. Adoption. Leviratsehe. Die verschiedenen Arten der Eheschliessung. Polygamie. Rechtliche Stellung der Frauen. Hingebung, die von den Frauen gefordert wird. Wittwenverbrennung. Kriegswesen. Handel und Industrie. Die Schrift und ihr muthmaasslicher Ursprung. Die Sprache und ihre Entwickelung in dieser Zeit.

Wenden wir uns nun zur Besprechung der häuslichen Verhältnisse, wie sich dieselben bei den Indern zur Zeit des Mittelalters gestalteten, so ist zu bemerken, dass auf diesem Gebiete die Sitte vieles Alte bewahrt, aber freilich auch manches Neue eingeführt, oder doch manchem Alten eine unerwartete Entwickelung, eine neue Gestalt gegeben.

Für den brahmanischen Inder, im geraden Gegensatz zu dem mönchischen Buddhisten, war die Ehe obligatorisch. Die Gesetzbücher schreiben ihm vor zu heirathen. Es ist dies nothwendig zur Aufrechterhaltung der brahmanischen Gesellschaftsordnung. Der brahmanische Inder muss das Stadium des Hausvaters (Gṛihastha) durchmachen, muss einen Sohn haben, der nach seinem Tode für ihn die Todtenspenden und Ahnenopfer darbringen kann.

Es war eine uralte, bei den Indern festgewurzelte Sitte, den abgeschiedenen Geistern der Vorfahren bestimmte Opferungen darzubringen, sie zum gemeinsamen Mahle herbeizurufen.[1] Diese Sitte passte nun allerdings eigentlich nicht mehr in eine Zeit, welche den Glauben an die Seelenwanderung angenommen hatte. Denn nach diesem Glauben weilten die abgeschiedenen Seelen, die Geister der Ahnen ja nicht mehr als Heroen oder Halbgötter in dem lichten Himmel Yama's, aus dem sie, wie

[1] Wir haben schon im Ṛigveda Hymnen, die an die Väter gerichtet sind und sie zum Opfermahle einladen; so RV 10, 15. Vgl. oben p. 44.

Digitized by Google

man früher glaubte, zum Opfer herbeikamen, — vielmehr musste man sie sich doch irgendwo auf der weiten Reise der Seelenwanderung denken, wo sie die Anrufung des Nachkommen nicht vernehmen, also auch nicht zum Mahle kommen konnten. Indessen, merkwürdig genug, die alte Sitte, der alte Glaube, sie erwiesen sich mächtiger als diese Ueberlegung. Man hielt an dem Ahnencultus fest, und die Brahmanen suchten sich die Sache zurecht zu legen, indem sie lehrten, die Todtenopfer seien nöthig, um die Seelen der Vorfahren aus einer bestimmten Hölle zu befreien.[1]

Jedes Mitglied der drei oberen Kasten hatte täglich durch eine, übrigens sehr einfache, Ceremonie die Ahnen zu ehren.[2] Ausserdem aber fanden zu bestimmten Zeiten und bei gewissen Gelegenheiten grössere Opfer, Todtenmahle oder Gedächtnissopfer an die abgeschiedenen Geister der Vorfahren statt, bei welchen einer oder mehrere Priester fungirten.[3] Diese bereiteten die Leichenkuchen aus Reis und Butter und nahmen bestimmte Spenden als Stellvertreter der Ahnen in Empfang.[4] Ausser den Leichenkuchen wurden auch noch andere Speisen dargebracht, so verschiedene Sorten von Fleisch, welche je nach ihrer Qualität die Geister für längere oder kürzere Zeit befriedigten.[5]

Diese Opfer galten für so unerlässlich, dass Männer, welche keine leiblichen Söhne hatten, durch Adoption welche annahmen, damit dieselben nach ihrem Tode für sie den Leichenkuchen darbringen könnten.[6]

Es gab übrigens noch einen anderen Weg, auf welchem der kinderlose Mann zu einem Sohn gelangen konnte, nämlich durch die sogenannte Levirats-Ehe (Niyoga). Diese bestand darin, dass die Frau, resp. die Wittwe durch den Schwager oder einen anderen nahen Anverwandten einen Sohn zu er-

---

[1] Es ist die Hölle Put; vgl. Manu 9, 138.

[2] Pitṛiyajña, eines der fünf täglich darzubringenden sogen. grossen Opfer. Vgl. über diese Ceremonie Müller, Indien in s. v. Bd. p. 198. 199.

[3] Es waren dies die sogen. Piṇḍapitṛiyajña und Çrâddha-Opfer. Vgl. Näheres über dieselben bei M. Müller a. a. O. p. 197—208. — Ueber das Piṇḍapitṛiyajña hat O. Donner eine Monographie veröffentlicht (Pindapitriyajna, Das Manenopfer mit Klössen bei den Indern, 1870).

[4] Nämlich bei den sogen. Çrâddha-Opfern. Bei diesen stellten die Brahmanen das Opferfeuer vor, in welches die Gaben geworfen werden sollten. Vgl. Âpast. 2, 16, 3. Müller a. a. O. p. 208.

[5] Vgl. oben p. 407 Anm.

[6] Es gab verschiedene Arten der Adoption. Man kann darüber vergleichen Jolly, Outlines of an History of the Hindu Law p. 156 flg.

Digitized by Google

langen suchte. Schon im Ṛigveda finden wir diesen Brauch an einer Stelle (10, 42, 2) erwähnt; das Epos bietet fernere Beispiele, und das Gesetzbuch des Manu gestattet ihn ausdrücklich (9, 55 flg.). Es wird dieser Brauch sogar noch bei Lebzeiten des Mannes geübt, natürlich mit dessen Einwilligung; nach Erzeugung eines Sohnes darf aber bei schwerer Strafe kein weiterer geschlechtlicher Verkehr stattfinden. Uebrigens scheint diese Sitte schon frühzeitig veraltet zu sein und ist in praxi abgekommen.[1]

Es gab verschiedene Formen des Freiens und der Eheschliessung. Das Epos führt uns wiederholt Frauenraub vor. In anderen Fällen gewinnen die Helden die Frau durch Beweise ihrer männlichen Kraft und Tüchtigkeit, wie z. B. Arjuna und Râma durch die Spannung eines schwer zu handhabenden Bogens. Eine andere Form ist die Selbstwahl eines Gatten von Seiten des Weibes (Svayaṃvara); diese tritt uns wiederholt in schöner Schilderung im Epos entgegen, so bei Damayantî, bei Kuntî, bei Sâvitrî.[2]

In den Gesetzbüchern werden verschiedene Arten einer guten und verschiedene Arten einer schlechten Eheschliessung aufgeführt und in ihren Folgen erläutert. In dêr Regel sind ihrer im Ganzen acht; so im Gesetzbuch des Manu.[3] Die beste Art ist die, dass der Vater das Mädchen gebadet und geschmückt einem im Veda wohlbewanderten Manne von gutem Charakter schenkt, den er ehrenvoll in sein Haus geladen; das ist die Brahman-Ehe.[4] Nächstdem kommt die Art, dass der Vater das Mädchen dem opfernden Priester schenkt; diese Art wird die Götter-Ehe (dâiva) genannt.[5] Wenn der Bräutigam dem Vater der Braut ein Rinderpaar schenkt, so ist das die Ehe der Ṛishi.[6] Wenn der Vater die Beiden zusammengiebt mit den Worten: Vollzieht mit einander die Pflichten! — so ist das die Ehe des Prajâpati. Dies sind die vier guten Formen

[1] Vgl. über den Niyoga Jolly, Outlines of an Hist. of the H. L. p. 152 flg.

[2] Die Selbstwahl tritt in den Gesetzbüchern nur nebensächlich hervor und scheint im Laufe der Zeit abgekommen zu sein. Vgl. Jolly, Die rechtliche Stellung der Frauen bei den alten Indern (Sitz. Ber. phil. hist. Cl. d. Ak. in München, 1876) p. 426.

[3] Vgl. Manu 3, 20. Yâjñ. 1, 58—61.

[4] Vgl. Manu 3, 27.

[5] S. Manu 3, 28.

[6] Dies Rinderpaar hatte eine symbolische Bedeutung und sollte nicht etwa ein Kaufpreis sein. Vgl. Jolly, Rechtliche Stellung der Frauen p. 433.

Digitized by Google

der Eheschliessung, bei welchen der darin geborene Sohn jedesmal eine bestimmte Anzahl von Vorfahren und Nachkommen „reinigt“. Zu den schlechten Arten gehört erstens die Ehe aus gegenseitiger Neigung, ohne Wissen des Vaters und der Mutter; das ist die Ehe der Gandharven, wie sie z. B. Çakuntalâ und König Dushyanta eingehen. Ferner die Eheschliessung, bei welcher der Vater die Tochter verkauft hat; das ist die Ehe der Asura oder bösen Götter. Dann Eheschliessung durch gewaltthätige Entführung — die Ehe der Râkshasa; und endlich die Ehe der Piçâca, in welche das Mädchen durch List und Betrug wider ihren Willen hineingebracht ist.[1]

Die Mädchen wurden schon in sehr zartem Alter verlobt und verheirathet und stets mit dem Beginn der Geschlechtsreife oder unmittelbar darauf dem Bräutigam ausgeliefert.[2] Es wird als Pflicht des Vaters angesehen, die Tochter zu rechter Zeit zu verheirathen.[3] Thut er das nicht, so gewinnt sie, drei Jahre nach Erlangung der Mannbarkeit, das Recht, sich selbst einen Gatten zu wählen.[4]

In den ältesten Zeiten waltete bei den Indern die Monogamie vor. Im Laufe der Zeit drängte sich aber mehr und mehr die Polygamie in den Vordergrund. Schon der heilige Yâjñavalkya im Bṛihadâraṇyaka hat zwei Frauen. Die Gesetzbücher gestatten ausdrücklich mehrere Frauen. Doch ist immer nur eine von ihnen die erste und eigentlich legitime Frau, die darum aus derselben Kaste genommen werden soll. Die Strenge der Kastenordnung liess sich dabei besser durchführen, denn es war leichter, das Heirathen einer Frau aus derselben Kaste zu erzwingen, wenn nachher auch andere Frauen gestattet waren.

---

[1] Vgl. Manu 3, 20—34. Yâjñav. 1, 58—61. Auch Duncker a. a. O. p. 194. Nach einigen älteren Rechtsbüchern (Dharmasûtra's) gab es nur 6 Arten der Eheschliessung (so im Âp. Dharm. u. Vâs. Dh.) (Jolly, Rechtl. Stellg. d. Fr. p. 432; Outlines of an Hist. of the H. L. p. 73 flg.). Nach Jolly dürften es ursprünglich wohl nur drei Arten gewesen sein: 1) die Brâhma-Art oder feierliche Schenkung der Braut; 2) die Kshâtra- oder Krieger-Art, gewaltsame Wegführung; 3) die Mânusha-Art, der Kauf; je einer der drei oberen Kasten entsprechend (vgl. Jolly, Outlines oet. p. 74).

[2] S. Jolly, Rechtl. Stell. d. Fr. p. 424.

[3] S. Manu 9, 88.

[4] S. Manu 9, 90. 91. — Sehr interessant, zum Theil ansprechend und poetisch sind die Bräuche bei der Hochzeit und die dabei gesprochenen Sprüche, die uns in den Gṛihyasûtren und im Atharvaveda vorliegen. Wir haben dieselben schon früher besprochen und dürfen daher an diesem Orte davon absehen. Vgl. Vorles. XIV; ferner Haas und Weber in den Ind. Stud. 5, 281.

Digitized by Google

Auch der früher besprochene Umstand, dass der brahmanische Inder durchaus einen Sohn für die Todtenspenden brauchte, drängte in manchen Fällen auf das Nehmen mehrerer Frauen.[1]

Dagegen kam die Polyandrie, d. h. dass ein Weib mehrere Männer hatte, jedenfalls nur sporadisch vor. Ein berühmter Fall der Art findet sich im Mahâbhârata, wo die fünf Pâṇḍusöhne zusammen nur eine Gattin haben.[2]

Rechtlich waren die Frauen den Männern völlig untergeordnet, ja sie gelten im Allgemeinen gar nicht als selbstständige Rechtssubjecte,[3] stehen vielmehr unter der Vormundschaft zuerst des Vaters, dann des Gatten, des Bruders oder eines sonst berechtigten männlichen Anverwandten. Vor Allem die gänzliche Unterordnung unter den Gatten gilt für ganz selbstverständlich. Indessen wird das Recht des Eheherrn doch nach zwei Seiten hin bedeutsam eingeschränkt. Erstens hat der Mann kein Recht über Leben und Tod der Frau, er darf sie überhaupt keinen schweren körperlichen Züchtigungen unterwerfen, höchstens durch Schläge mit einem Strick oder einem Bambusstöckchen bestrafen.[4] Zweitens konnte die Frau in beschränkten Grenzen auch ihren eigenen Besitz haben (das sogenannte Strîdhana oder Frauengut), und in dieser Beziehung gestalteten sich im Laufe der Zeit die Gesetze mehr und mehr zu Gunsten der Frau.[5]

Im Allgemeinen fordern die Inder des Mittelalters von den Frauen die äusserste Hingebung an ihre Männer. Das Weib soll seinen Gatten wie einen Gott ehren, selbst wenn derselbe von schlechtem Charakter ist und allen seinen Lüsten fröhnt, — so lehrt das Gesetzbuch des Manu.[6] Die mittelalterlich-indische Poesie hat diese unbedingte, liebende Hin-

---

[1] Vgl. über die Polygamie der Inder auch Jolly, Rechtl. Stellung der Frauen p. 445.

[2] Es haben sich noch einige andere Spuren dieser Sitte in alten Schriften erhalten. Bühler bemerkte, dass Âpastamba in seinem Dharmasûtra (2, 10, 27, 2—4) von der verbotenen Praxis spricht, eine Braut einer ganzen Familie (kula) zu übergeben; ähnlich Bṛihaspati. Vgl. Jolly, Outlines of an Hist. of H. L. p. 155. — Dass bei den Dravidiern in Südindien noch heute Polyandrie geübt wird, ist bekannt.

[3] Vgl. Jolly, Rechtl. Stellung der Frauen p. 421.

[4] Vgl. Manu 8, 299.

[5] Vgl. Jolly, a. a. O. p. 439 flg.; 473 flg.

[6] Manu 5, 154. Dagegen war Verstossung die geringste Strafe, welche die Ehebrecherin treffen konnte (vgl. Jolly a. a. O. p. 421). — Der Mann konnte sich auf verhältnissmässig sehr unbedeutende Gründe schon von seiner Frau scheiden: wenn sie längere Zeit nur Mädchen geboren hat, wenn sie ihren Gatten nicht liebt, wenn sie zänkisch, ver-

Digitized by Google

gebung der Frauen in unvergleichlich schöner Weise geschildert. Eine Damayantî, eine Sâvitrî stehen als die reizendsten, liebenswürdigsten weiblichen Charaktere da, welche die Literatur aller Zeiten und Völker geschaffen.

Den Gipfelpunkt dieser Denkungsart erkennen wir in der furchtbaren, aber doch auch so ergreifenden und rührenden Sitte der Wittwenverbrennung. Der Ṛigveda und überhaupt die ältere Zeit kennt dieselbe noch nicht, wenn es auch nicht unmöglich ist, dass sie schon damals bei vereinzelten Stämmen der Inder gelegentlich vorkam, ohne dass uns die Kunde davon bewahrt ist.[1] Erst im indischen Mittelalter tritt uns die Wittwenverbrennung sicher bezeugt entgegen, immer höher preist man ihre Verdienstlichkeit, und im Laufe der Jahrhunderte wird sie allmählich zur allgemein angenommenen Sitte für die oberen Kasten. Die Gesetzbücher fordern sie nicht, ja die meisten und darunter die wichtigsten erwähnen ihrer nicht einmal; so Manu, Yâjñavalkya, Nârada, Gâutama und Âpastamba.[2] Andere empfehlen sie allerdings, aber doch immer nur facultativ.[3] Das Gesetzbuch des Manu verlangt bloss, dass die Wittwe nicht wieder heirathe. Einsam soll sie leben, ein Leben der Entsagung, Kasteiung und der frommen Werke; dann gelangt sie nach dem Tode in den Himmel und zur Vereinigung mit dem Gatten.[4] Bei dieser Stellung der Gesetzbücher müssen wir um so mächtigere Faktoren innerhalb der Gesellschaft vermuthen, die die allmähliche Einbürgerung einer so ausserordentlichen Sitte bewirkten.

Im Epos begegnen wir bereits der Wittwenverbrennung, wenn auch nur in vereinzelten Fällen. So streiten sich z. B.

---

schwenderisch, kränklich, trunksüchtig oder betrügerisch ist u. dgl. m., — von Ebebruch und Unfruchtbarkeit gar nicht zu reden. Dagegen vermochte die Frau ihrerseits nur bei sehr schwerwiegenden Gründen sich von ihrem Manne loszumachen, wenn derselbe nämlich impotent, aus der Kaste gestossen oder wahnsinnig war. Vgl. Jolly, a. a. O. p. 443—445. (Für das Verhältniss von Mann und Frau nach den indischen Gesetzbüchern ist überhaupt dieser Aufsatz von Jolly zu vergleichen; desgl. Jolly, Outlines of an Hist. of H. L. p. 77 flg.)

[1] Darauf führt, wie wir früher gesehen haben, die Vergleichung mit entsprechenden Sitten verwandter Völker. S. Vorlesung III (p. 40).

[2] Vgl. Jolly, Rechtl. Stellung der Frauen p. 447.

[3] So Vishṇu, Parâçara, Vyâsa und Daksha (s. Jolly a. a. O. p. 447). Das älteste Rechtsbuch, welches der Wittwenverbrennung (Satî) Erwähnung thut, ist die Vishṇusmṛiti. Es stellt der Wittwe die Wahl, entweder unverheirathet zu bleiben oder den Scheiterhaufen zu besteigen (vgl. Jolly, Outlines of an Hist. of H. L. p. 79).

[4] Vgl. Manu 5, 160—165.

Digitized by Google

im Mahâbhârata nach dem Tode des Pâṇḍu dessen beide Frauen, Kuntî und Mâdrî, um die Ehre, mit dem verstorbenen Gatten verbrannt zu werden. Kuntî ist die erste Frau des Pâṇḍu, Mâdrî aber führt dagegen an, dass sie von dem Gatten mehr geliebt worden sei. Und die Brahmanen, welche darüber entscheiden, geben der Mâdrî Recht; sie wird mit der Leiche des Gatten verbrannt. — Andererseits begegnen uns im Râmâyaṇa Königinnen, die als Wittwen geehrt fortleben.[1] Bei König Daçaratha's Bestattung wird keines seiner Weiber mit ihm verbrannt.

Die Begleiter Alexander's des Grossen fanden die Sitte bereits vor, wenn auch nicht als einen überall in Indien geltenden Brauch. Sie berichten,[2] dass bei einigen Indern die Wittwen sich freiwillig mit den Leichen ihrer Männer zu verbrennen pflegten; die es nicht thäten, hätten keinen Ruhm. Ein interessantes Beispiel wird uns speciell berichtet. Bei dem Heere des Eumenes, als derselbe i. J. 316 mit Antigonos die Schlacht bei Paraetakene ausfocht, befand sich auch eine Abtheilung Inder. Der Anführer derselben — die Griechen nennen ihn Keteus — fiel in der Schlacht. Nun stritten sich seine beiden Weiber, die ihn begleitet hatten, um die Ehre, mit ihm verbrannt zu werden, ganz ähnlich wie im Mahâbhârata Kuntî und Mâdrî. Da die Aeltere gerade schwanger war, wurde für die Jüngere entschieden. Während die Aeltere diese Zurückweisung für das grösste Unglück hielt und sich jammernd das Haar zerraufte, bestieg die Jüngere, bekränzt und geschmückt, freudig den Scheiterhaufen, geleitet von ihrem Bruder und ihren Frauen, die einen Hymnus sangen. Sie beugte sich über den Leichnam des Mannes und liess, als das Feuer emporloderte, keinen Laut der Klage vernehmen, alle Zuschauer mit Mitleid und Bewunderung zugleich erfüllend.[3]

Für das vierte Jahrhundert vor Chr. ist uns also die Wittwenverbrennung sicher bezeugt und sie wird weiterhin von den klassischen Schriftstellern als alter indischer Brauch angeführt.[4]

Es steht diese seltsame und schreckliche Sitte offenbar in Zusammenhang mit der extremen Richtung des indischen Mittelalters auf Selbstentäusserung, Hingabe der eigenen Person bis

---

[1] S. Lassen, Ind. Alt. I², p. 592.
[2] So Aristobul bei Strabo p. 714. Vgl. Duncker, a. a. O. p. 391.
[3] S. Duncker, a. a. O. p. 392, nach Diod. 19, 33. 34, vgl. auch Lassen, Ind. Alt. III, 347.
[4] S. Lassen a. a. O.; Duncker a. a. O.

Digitized by Google

zur Vernichtung. Obschon nicht vom Gesetzbuch gefordert, scheint sie doch einen dämonischen Reiz gehabt zu haben, denn sie verbreitete sich mehr und mehr und wurzelte so fest, dass es den Engländern erst in diesem Jahrhundert mit der grössten Mühe gelungen ist, sie zu unterdrücken.

Es heisst in einem indischen Spruch[1]:

„Die Gattin, welche den entseelten Gatten auf dem Scheiterhaufen umschlingend ihren eigenen Körper opfert, gelangt, selbst wenn sie Sünden hundert an Zahl begangen hat, in die Götterwelt mitsammt dem Gatten."

Ja, eine sühnende, reinigende Kraft hat solch ein Tod auch in unseren Augen, wie dies von Goethe so wunderschön geschildert ist in seiner Ballade „Der Gott und die Bajadere":

Es freut sich die Gottheit der reuigen Sünder,
Unsterbliche heben verlorene Kinder
Mit feurigen Armen zum Himmel empor.

Kriegswesen.

Ueber das Kriegswesen der Inder erfahren wir Rühmliches durch die Griechen. Es war ein schwerer Kampf, den Alexander mit Poros auszufechten hatte. Der indische Feldherr, seine Krieger und die furchtbare Macht der Elephanten flössten dem grossen Macedonier Respect vor einem solchen Feinde ein, — und schon dies allein ist ein ehrenvolles Zeugniss für die kriegerischen Leistungen der Inder.

Was die Verwendung des Elephanten im Kriege anbetrifft, so ist dieselbe in der alten Zeit — bei den vedischen Indern — durchaus unbekannt. Wann dieselbe aufkam, lässt sich nicht sicher sagen, aber schon dem Kyros sollen die Inder (529 v. Chr.) Elephanten entgegen gestellt haben, und Ktesias berichtet (400 v. Chr.) ebenfalls von ihrer Verwendung im Kriege. Im Heere des Poros bilden sie diejenige Truppe, welche den Griechen am gefährlichsten wird und lange den Sieg Alexanders in Frage stellt.

Als Hauptwaffe der Inder nennen die Griechen den mannshohen Bogen, dessen mächtige Pfeile durch Schild und Panzer drangen. Aus den einheimischen Büchern, schon seit Alters,

[1] Hit. 3, 31 (Böhtlingk, Ind. Spr. 911). Ursprünglich ist die Wittwenverbrennung wohl nur bei Königen und vornehmen Männern geübt worden. Sie war auch später hauptsächlich in der Kriegerkaste, bei den Rajputen im Schwange. Vgl. Jolly, Outlines of a. History of H. L. p. 80.

Digitized by Google

kennen wir den Bogen in seiner hervorragenden Bedeutung. Auch der Kampf auf Streitwagen, welche den Kämpfer und den Wagenlenker tragen und schon aus dem Veda uns wohlbekannt sind, wird uns von den Griechen bezeugt.[1] Die Könige im Epos fahren noch meist auf Streitwagen in die Schlacht. Dann verdrängt sie allmählich der Kriegselephant; auf einem solchen reitet Poros in der berühmten Schlacht.

Manche Fussgänger tragen — nach Angabe der Griechen — statt des Bogens Wurfspiesse und lange schmale Schilde; im Handgemenge brauchen sie breite, mehrere Ellen lange Schwerter, die mit beiden Händen geführt werden müssen. Die Reiter haben kleinere Schilde und zwei Wurfspiesse. Zum Angriff wird auf Muscheln geblasen; auch Pauken und Becken geben kriegerischen Klang.[2] Es stimmen diese Schilderungen sehr gut zu den einheimischen Quellen.

Handel und Industrie.

Handel und Industrie blühten im indischen Mittelalter. Diese Blüthe reicht allerdings schon in frühere Zeiten zurück, denn seit dem grauen Alterthum gingen indische Waaren in ferne Länder. Es ist bekannt, dass die Juden zur Zeit Salomo's durch Vermittelung der Phönizier Gold, Silber, Edelsteine, Elfenbein, Sandelholz, Affen und Pfauen aus Ophir bezogen. Sollte nun auch dieses berühmte Land nicht, wie Lassen angenommen, Abhîra an der Indusmündung sein,[3] sondern, wie man neuerdings annimmt, Südarabien,[4] so beweisen doch schon die Namen der erhandelten Gegenstände, dass dieselben in der That zum Theil jedenfalls indischen Ursprungs waren.[5] Seit etwa dem 10. Jahrhundert vor Chr. bis ungefähr zum dritten war in Yemen (Arabien) der grosse Markt für den Handel der indischen Waaren nach Westen. Die Sabäer sollen ihren sprich-

---

[1] Nur befinden sich nach den griech. Angaben ausser dem Wagenlenker zwei Kämpfer auf dem Wagen. S. Duncker, a. a. O. p. 335.

[2] Vgl. Duncker, a. a. O. p. 335.

[3] Vgl. Lassen, Ind. Alt. II², 557.

[4] S. z. B. Eduard Meyer, Geschichte des Alterthums, I (1884) p. 345. 226.

[5] Das hebräische qof entspricht dem indischen kapi „der Affe“ und ist daraus entstanden. Der Pfau ist ein indischer Vogel und die hebräische Bezeichnung tukhiim geht, wie Lassen gezeigt hat, auf eine dekhanische Form des sanskritischen çikhin „der Pfau“ zurück. Auch das Sandelholz ist ein indisches Produkt.

Digitized by Google

wörtlichen Reichthum wesentlich daher gewonnen haben.[1] Ein anderer in dieser Hinsicht hochwichtiger Punkt war die Insel Socotora.

Unter den Griechen berichtet uns schon Herodot über indische Waaren, die in den Handel des Westens kamen. Als solche lernen wir namentlich bestimmte feine Zeuge kennen, *σινδών* mit Namen, welches Wort offenbar vom sanskritischen sindhu herstammt. Nach Lassen dürften dies feine Baumwollgewebe gewesen sein.[2] Ferner macht Herodot verschiedene Gewürze namhaft, wie Kassia, Kinnamomon (Zimmt); sowie die indischen Jagdhunde, die sich die Perser kommen liessen.

Unter den indischen Handelserzeugnissen, die Ktesias namhaft macht, erscheint eines von besonderer Wichtigkeit. Er erzählt, es gäbe in Indien bestimmte Bäume (Siptachora), auf denen kleine, weiche, käferartige Thiere lebten. Wenn man diese zerreibe, so quelle aus ihnen eine Purpurfarbe, schöner und glänzender als der hellenische Purpur. Es sind dies offenbar die Schildläuse des Lackbaumes, und die Inder müssen somit schon vor 400 v. Chr. die Lackfarbe bereitet haben. Nach Ktesias schätzten die Perser diese Farbe sehr und färbten ihre purpurnen Kleider damit.[3] Ferner hebt Ktesias die indischen Schwerter hervor, denen er freilich ganz fabelhafte Eigenschaften beilegt; sowie auch das wunderbar riechende Oel eines bestimmten Baumes, *κάρπιον* genannt.[4] Es werden später noch verschiedene Gewürze, wie Agallochum, Kardamomon, Pfeffer,[5] und sonstige Handelsartikel als von Indien kommend von klassischen Schriftstellern namhaft gemacht. Diese Waaren gingen theils den Landweg über Persien, theils zu Schiff, und wurde die Schifffahrt im persischen Meerbusen etwa 1000 v. Chr. wohl schon schwunghaft betrieben.

Auch mit den Chinesen und anderen asiatischen Völkern trieben die Inder Handel und importirten Mancherlei von dort. Aus China erhielten sie namentlich die Seide. Nearchos, der bekannte Begleiter Alexanders d. Gr., berichtete über das Vor-

---

[1] Vgl. Cust, Origin of the Indian alphabet, Journ. R. As. Soc. Vol. XVI, Part. 3, p. 23.

[2] S. Lassen, Ind. Alt. II^2, 559. Vgl. auch weiter unten p. 457.

[3] S. Lassen, a. a. O. II^2, 562; Duncker, a. a. O. p. 334.

[4] Vielleicht Zimmtöl; s. Lassen, a. a. O. II^2, 565; die indischen Schwerter werden auch in den altarabischen Gedichten gerühmt (vgl. Alfred v. Kremer, Culturgeschichte des Orients, Bd. I (Wien 1875), p. 79.

[5] Lassen, a. a. O. p. 561.

Digitized by Google

kommen serischer Zeuge in Indien, die er näher beschrieb und mit denen offenbar seidene Stoffe gemeint sind.[1]

Für den Handel innerhalb des Landes selbst war es von Wichtigkeit, dass die Inder schon früh die Kunst Strassen anzulegen verstanden.[2] Eine ganze Reihe derselben durchzogen das Land in verschiedenen Richtungen, und wurde der Handel in grösserem Style auf denselben durch wohlorganisirte Karawanen betrieben.[3]

Auf industriellem Gebiete sind die Inder seit Alters bis auf die neuere Zeit vor Allem durch ihre feinen Webereien (namentlich bunte Baumwollweberei) sehr bekannt und berühmt, desgleichen durch ihre hohe Kunst in Bearbeitung der Metalle und Edelsteine; feine Gold- und Silberarbeiten werden dort bis auf den heutigen Tag in hoher Vollendung geschaffen, ebenso die schönsten Gold- und Silberwebereien. Feine Mosaikarbeiten werden früh erwähnt[4] und bilden den schönsten Schmuck der Wunderbauten in Delhi und Agra aus der Zeit der Grossmogule. Auch in Bereitung von Lackarbeiten,[5] Farben, köstlichen Essenzen und Parfümerieen[6] waren die Inder bedeutend, und hat überhaupt das Kunstgewerbe während der Blüthezeit ihrer Cultur einen hohen Grad der Vollendung erreicht.

Schrift und Sprache.

Wir haben nun endlich noch eine Seite der Culturentwickelung zu besprechen, welche uns bereits dem Hauptgegenstande unserer Betrachtung, der Literatur, ganz nahe bringt. Ich meine die Schrift und Sprache der Inder.

Es ist eine auffällige Thatsache, dass der Gebrauch der Schrift bei den Indern uns erst aus der Zeit ihres Mittelalters mit Sicherheit bezeugt ist. Aus der alten Zeit, der Zeit vor Buddha sind uns nicht nur keinerlei inschriftliche Denkmäler erhalten, sondern es begegnet uns auch in der ganzen umfangreichen Literatur jener Jahrhunderte nicht die mindeste Andeutung, die auf den Gebrauch der Schrift in jener Zeit mit irgendwelcher Sicherheit schliessen liesse.

---

[1] S. Lassen, a. a. O. II², p. 567.
[2] S. Lassen, a. a. O. II², p. 533.
[3] S. Lassen, a. a. O. II², p. 556.
[4] Vgl. Lassen, Ind. Alt. II, 427. 513.
[5] Vgl. Schnaase, Gesch. d. bild. Künste bei den Alten, 2. Aufl. p. 144.
[6] Vgl. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 293.

Digitized by Google

Es ist daher von ausgezeichneten Kennern[1] die Ansicht aufgestellt und vertheidigt worden, das indische Alterthum habe die Schrift in der That gar nicht gekannt und die literarischen Schöpfungen jener Zeit, poetische wie prosaische, seien dazumal bloss mündlich überliefert worden.

Diese Annahme erhält eine wesentliche Stütze durch die seit Alters bezeugte und bis in die Gegenwart fortgesetzte Praxis der Inder beim Unterricht in ihren kanonischen Schriften. Diese Praxis ist nämlich durchaus auf mündliche Ueberlieferung gegründet und besteht im Wesentlichen darin, dass jene umfangreichen und schwierigen alten Werke mit der grössten Akribie von den Schülern auswendig gelernt werden, so dass dieselben schliesslich bis auf den letzten Accent im Kopfe des Schülers vorhanden sind. Fast der ganze, Jahre hindurch fortgesetzte Unterricht beschränkt sich auf dieses Auswendiglernen, und es ist in der That staunenswerth, was dabei geleistet wird. Noch aus neuester Zeit liegen uns darüber merkwürdige Mittheilungen von europäischen Beobachtern vor. So berichtet uns z. B. Haug,[2] der Jahre lang in Indien lebte, dass er im Jahre 1861 bei einer Versammlung, wo mehrere Hundert vedakundige Brahmanen zur Empfangnahme bestimmter Stipendien zusammen kamen, sich von ihrem Wissen thatsächlich überzeugt habe. Es waren, wie er erzählt, Kenner verschiedener Texte, des Ṛigveda, des weissen Yajurveda, auch des Atharvaveda. Die besten Ṛigveda-Kenner waren die sogenannten Daçagranthi's, d. h. Kenner der zehn Texte, nämlich des Ṛigveda im Saṃhitâ-, Pada- und Krama-Text, des Aitareya-Brâhmaṇa und der sechs Vedâṅga, Nirukta, Pâṇini u. s. w. Sie kannten alle diese Texte auswendig.

„Dass dieses Auswendigwissen — sagt Haug — nicht etwa blosse Prätension war, davon hatte ich mehr als einmal Gelegenheit mich zu überzeugen. Jeder mit den Anfangsworten angeführte Vers des Rigveda oder Stück eines Brâhmaṇa oder eines anderen vedischen Buches wurde sofort auf Verlangen vollständig mit Beobachtung des Accents ohne einen Fehler aus dem Kopfe hergesagt. Auf mein Befragen, wie viel Zeit gewöhnlich auf das Auswendiglernen eines so massenhaften Stoffes verwandt werde, erhielt ich zur Antwort: zwölf bis

[1] Vor Allem von Max Müller; vgl. seine History of Ancient Sanskrit Literature p. 500. 501. 515. 516. 524. Dieselbe Ansicht vertritt H. Oldenberg, Ueber Sanskritforschung, Deutsche Rundschau XII, 9 (1886) p. 398.
[2] Haug, Brahma und die Brahmanen, München 1871, p. 47.

Digitized by Google

fünfzehn Jahre, was auch sehr glaublich klingt. Brahmanen versicherten mir oft, die Kenntniss der vedischen Texte stehe so fest in den Köpfen der Bhaṭṭa's, dass, wenn man alle vorhandenen Exemplare der Veda's sammeln und verbrennen würde, innerhalb eines Jahres alle genau in derselben Form, demselben Wortlaut und mit denselben Accenten wiederhergestellt werden könnten."

Diesen und ähnlichen Zeugnissen gegenüber ist die Annahme einer bloss mündlichen Ueberlieferung der vedischen Literatur in der alten Zeit vielleicht nicht so ungeheuerlich, wie sie auf den ersten Blick den Meisten erscheinen dürfte. Dennoch glaube ich kaum, dass die erwähnte Annahme aufrecht erhalten werden kann.

Wäre jene alte Literatur eine bloss poetische, wären es nur Lieder, Hymnen, Epen u. dgl., seien sie auch noch so umfangreich, ich würde eine bloss mündliche Ueberlieferung für durchaus möglich halten. Nun aber ist ja die vedische Literatur zu einem grossen Theil prosaischer Natur, eine fast endlose Menge umfangreicher und weitläufiger Prosawerke sind damals entstanden. Dass dies Alles, dass eine mächtige und umfassende Prosa-Literatur bei einem Volke sich entwickeln kann, dem der Gebrauch der Schrift noch unbekannt, ist eine Annahme, die mir in der That unmöglich erscheint.

Langathmige theologische Erörterungen und Speculationen, Lehrbücher und Abhandlungen, grammatische Werke, wie die Prâtiçâkhya's, ja die Anfänge einer lexicalischen Wissenschaft u. a. m. sind undenkbar ohne Kenntniss der Schrift, ohne geschriebene Literatur. Ebensowenig hätte die Sammlung und systematische Ordnung des ungeheuren Schatzes der vedischen Lieder die doch wohl ebenfalls in jene Zeit (ca. das 10. Jahrh.) zurückreicht, ohne diese Voraussetzung geschehen können.[1]

---

[1] Wesentlich in diesem Sinne sprach sich R. Roth auf dem Internationalen Orientalisten-Congress zu Leyden (1883) aus. Er hielt die schriftliche Fixirung für eine conditio sine qua non für die grossen Liedersammlungen und betonte, dass ein Prâtiçâkhya oder eine vedische Grammatik nicht verfasst werden konnte, ohne dass geschriebene Texte vorlagen. Vgl. Cust, Origin of the Indian alphabet p. 3. — Wenn es im Mahâbhârata heisst, dass sowohl die, welche den Veda schrieben, als die, welche ihn verkauften, zur Hölle führen, so entstammt dies Verbot, wie mir scheint, auch erst einer späten Zeit, wo jene Praxis des Auswendiglernens sich fest eingebürgert hatte und man die Befürchtung hegte, dass durch Niederschreiben des Veda derselbe in unheilige Hände gerathen möchte.

Digitized by Google

Wohl ist es begreiflich, dass späterhin manche Prosawerke, die im Laufe der Zeit mit dem Nimbus göttlichen Ursprungs umgeben worden sind, peinlich genau auswendig gelernt werden, wie dies in Indien thatsächlich geschehen ist und noch geschieht; aber die Entstehung und Entwickelung solcher Werke, einer ganzen derartigen Literatur ist nur bei schriftlicher Fixirung derselben begreiflich und möglich.

Wenn in der vedischen Literatur weder Schrift noch Schreibmaterial erwähnt wird, so ist das allerdings auffällig, aber wir müssen eben wohl annehmen, dass für die Schriftsteller keine directe Veranlassung zu einer solchen Erwähnung vorlag. Diese Annahme ist jedenfalls lange noch nicht so schwierig, wie die von uns vorhin bestrittene.

Megasthenes sagt freilich, dass die Inder keine geschriebenen Gesetze hätten und dass sie den Gebrauch der Schrift nicht kännten. Das Erstere mag richtig sein, dem Letzteren aber widerspricht die Angabe des Nearchos, dass die Inder ihre Briefe auf fest zusammengeschlagener Baumwolle schrieben; ebenso Q. Curtius, welcher (8, 9) die Mittheilung macht, dass sie zarte Baumrinde als Schreibmaterial benützten.[1]

Die ältesten uns erhaltenen Denkmäler indischer Schrift sind die berühmten Inschriften des Königs Açoka, aus der Mitte des dritten Jahrhunderts vor Chr., deren wir früher in anderem Zusammenhange schon Erwähnung gethan haben. Und zwar begegnen uns hier gleich zwei verschiedene Alphabete, in denen diese Inschriften geschrieben sind:

1) Das nördliche Açoka-Alphabet oder das indo-arianische Alphabet;

2) Das südliche oder auch *κατ' ἐξοχήν* Açoka-Alphabet genannte.

Das erstere von diesen beiden Alphabeten ist unzweifelhaft semitischen Ursprungs; es wird von rechts nach links gelesen und manche Charaktere stimmen genau zu den entsprechenden aramäischen.[2]

Ueber den Ursprung des zweiten aber, des südlichen Acoka-Alphabets, welches von links nach rechts geschrieben wird, sind

---

[1] Vgl. Cust, a. a. O. p. 3; Müller, History of A. S. L. p. 515. 516; Lassen, Ind. Alt. I², p. 1006. — Auf die Angabe des Lalitavistara, dass der junge Buddha schreiben gelernt habe, lege ich kein besonderes Gewicht.

[2] Vgl. Cust, Origin of the Indian Alphabet, p. 7. Halévy, L'origine des écritures indiennes, in den Comptes rendus zu Paris. October 1884. M. Müller, Indien in seiner weltgesch. Bed. p. 179.

Digitized by Google

unter den Kennern sehr verschiedene Meinungen laut geworden,[1] und gerade dieses ist das wichtigere, denn von ihm stammen die späteren indischen Alphabete ab.

Bedeutende Autoritäten, wie Edward Thomas, Lassen, der General Cunningham u. A. sprachen sich für einheimisch indischen Ursprung dieses Alphabets aus, während Andere, wie Kopp, Lepsius, Weber,[2] M. Müller,[3] Burnell, Kern und Cust, auch dieses Alphabet auf eine semitische Quelle zurückführen.

Es ist unmöglich, diese schwierige Frage an diesem Orte näher zu erörtern. Nur so viel sei gesagt, dass die Meinung der meisten Forscher gegenwärtig entschieden der zweiten Annahme zuneigt und dass — auch meiner Ansicht nach — sowohl die allgemein culturhistorischen als auch die speciell paläographischen Thatsachen für semitischen Ursprung des südlichen Açoka-Alphabets sprechen.

Auf welchen speciellen Zweig des weitverbreiteten semitischen, resp. phönizischen Alphabets das südliche Açoka-Alphabet zurückgeht, lässt sich allerdings nicht mit Sicherheit behaupten, indessen scheint mir doch sehr Vieles für die Ansicht zu sprechen, welche zuerst Lenormant und nach ihm Cust und Isaac Taylor verfochten haben, dass wir nämlich im himyaritischen Alphabet die nächste Quelle für das indische zu suchen haben.[4]

Das himyaritische Alphabet war in Yemen zu Hause und mit diesem Lande hatten die Inder etwa seit dem Jahre 1000 vor Chr. Schifffahrtsverbindung; gerade den Zügen dieses Alphabets sieht aber das südliche Açoka-Alphabet besonders ähnlich. Ist es da nicht in der That eine sehr naheliegende Combination, wenn man sagt: das nördliche Açoka-Alphabet war auf dem Landweg nach Indien importirt und herrschte im Norden des Landes, das südliche dagegen kam auf dem Seeweg aus Yemen und bürgerte sich darum im Süden ein? Die Spaltung Indiens in zwei semitische Alphabete verschiedenen Charakters erklärt sich so ganz ungezwungen.

---

[1] Diese verschiedenen Meinungen sind neuerdings klar und vortrefflich zusammengefasst von R. N. Cust, On the Origin of the Indian Alphabet, in Journ. Roy. As. Soc. Vol. XVI, part 3.

[2] Weber, Ueber den semitischen Ursprung des indischen Alphabets, Ztschr. d. D. M. G. X p. 389 flg.

[3] M. Müller, Indien in s. w. Bed. p. 179.

[4] Vgl. Cust, a. a. O. p. 25—29. — Die sabäischen Inschriften werden übrigens sowohl von links nach rechts als von rechts nach links geschrieben; Cust, a. a. O. p. 27.

Digitized by Google

Fragt man nach dem muthmaasslichen Zeitpunkt der Importirung, so hebe ich hervor, dass die Entwickelung der Prosa-Literatur in Indien etwa im zehnten Jahrh. vor Chr. beginnt; derselben Zeit ungefähr gehört auch die systematische Sammlung und Ordnung der Veda-Hymnen an. Beides setzt nach meiner Meinung die Kenntniss der Schrift voraus, und würde ich demnach jene Einführung zum mindesten bis in diese Zeit hinaufrücken.[1]

Wir hätten endlich noch Einiges über die Sprache zu bemerken.

In den letzten Jahrhunderten, welche dem indischen Mittelalter vorausgingen, hatte sich aus der Sprache des Ṛigveda die Sprache der Brâhmaṇa's, Âraṇyaka's und Upanishaden entwickelt, die als feststehende Literatursprache allgemein durchdrang.[2] Welchem Gebiete dieselbe ursprünglich entstammt, wissen wir nicht sicher anzugeben. Indessen lässt sich doch das Land der Kuru-Pañcâla, oder specieller noch Kurukshetra als Heimath dieser Sprache vermuthen, weil von dorther jene literarische Epoche ihren Ursprung nahm.

Während diese Literatursprache sich selbständig weiter entwickelte, nahm auch die Entwickelung der verschiedenen Volksdialekte ungestört ihren weiteren Fortgang. Mehr und mehr trennten sie sich von einander und gingen ihre eigenen Wege. Diesen Process müssen wir uns insbesondere in den Jahrhunderten, welche das indische Mittelalter einleiteten, fortgesetzt denken.

Die Literatursprache, zugleich Sprache der höher gebildeten Kreise, wurde von den Gelehrten, die ihr besondere Pflege und Beachtung angedeihen liessen, in mancher Hinsicht purificirt und in strenge Controle genommen. Das rasch aufblühende grammatische Studium that das Seinige dazu, um ihr immer mehr den Stempel der Reinheit und Regelmässigkeit aufzudrücken, unter Conservirung der alten vollen Lautgestaltung. Das Resultat dieser Entwickelung ist die Sprache, welche die Inder saṃskṛitâ bhâshâ zu nennen pflegen, d. h. die geordnete, gebildete, regelmässige, correcte Sprache, die Literatursprache des indischen Mittelalters, das Sanskrit im eigentlichen Verstande.[3] Man könnte diese Sprache, welche den Volksdialekten

---

[1] Natürlich nur vermuthungsweise.

[2] Wie etwa das Schwäbische im 13. Jahrhundert, das Sachsen-Meissnische zu Luthers Zeit.

[3] Wir nennen diese Sprache meist „das klassische Sanskrit“, bei den Indern selbst wird aber die Sprache der alten, der vedischen

Digitized by Google

gegenüber eine Hochsprache darstellt, ganz wohl Mittelhochindisch nennen, wie wir von einem Mittelhochdeutsch reden.[1]

Im Gegensatz nun zu dieser Sprache der Gebildeten gingen die Volksdialekte in lautlicher wie in grammatischer Hinsicht rapid bergab.

Nachlässigkeit und Bequemlichkeit der Aussprache brachten im Laufe der Zeit ungeheure Veränderungen hervor. Die grammatischen Endungen stumpften sich ab und und gingen zum Theil ganz verloren. In lautlicher Hinsicht traten massenhafte Assimilationen ein, Abwerfung von Consonanten am Schluss und am Anfang des Wortes, Ausstossung derselben im Innern, so dass unzählige Hiaten entstanden und die Gestalt der Wörter gegenüber der conservativeren Literatursprache sich oft bis zur Unkenntlichkeit veränderte. Jene ältesten Schriftdenkmäler Indiens, die Inschriften des Açoka in Girnar auf Gujerat, bei Dhauli in Orissa, bei Kapur-di-Giri in Kabul, aus dem dritten Jahrhundert vor Chr., sind gerade im Volksdialekt geschrieben und zeigen uns denselben schon in hochgradig depravirtem Zustande, so dass die erwähnte Entwickelung durchaus vor das Jahr 300 vor Chr. gesetzt werden muss.

Die wichtigsten dieser Volksdialekte sind das Pâli und das Prâkrit.

Das Pâli, die heilige Sprache der südindischen, speciell der ceylonesischen Buddhisten, ist nach Annahme dieser Leute die Sprache, in welcher Buddha selbst geredet, der Dialekt des Landes Magadha.[2] Diese Ansicht ist jedenfalls unrichtig. Wir vermögen aber leider nicht mit Bestimmtheit zu sagen, welchem Theile Indiens das Pâli entstammt. Die Ansichten der speciellen Kenner dieses Dialektes weichen in dieser Frage erheblich von einander ab. Nach Westergaard und E. Kuhn wäre es die Sprache von Ujjayinî;[3] nach Oldenberg's Annahme die Sprache der südindischen Länder, welche an der Bekehrung Ceylon's zum Buddhismus den wichtigsten Antheil

---

Zeit gar nicht „Sanskrit" genannt; diesen Namen erhält vielmehr bloss unser „klassisches Sanskrit", die Literatursprache des indischen Mittelalters.

[1] Es dürfte die Entwickelung dieser Sprache etwa im vierten Jahrhundert v. Chr. zum Abschluss gekommen sein, — wenn eine annähernde chronologische Vermuthung erlaubt ist. Dies ist vermuthlich das Zeitalter des grossen Grammatikers Pâṇini, welcher diese Sprache als eine lebendige, als Sprache der Gebildeten kennt.

[2] Das sogenannte Mâgadhî.

[3] S. Kuhn, Beiträge zur Pâli-Grammatik p. 7. Man findet dort auch die abweichenden Ansichten der anderen Gelehrten besprochen.

Digitized by Google

hatten.[1] Ganz anders urtheilten Pischel und Kern.[2] Wie dem auch sei, — das Pâli ist auf jeden Fall einer der wichtigsten indischen Dialekte und hat seine ganz besondere literarische Entwickelung gehabt; die wichtigste und älteste buddhistische Literatur ist in der Pâli-Sprache geschrieben.[3]

Das Prâkṛit wiederum zerfällt in eine ganze Reihe von besonders nüancirten Dialekten, auf welche wir hier nicht näher eingehen können. Die wichtigsten derselben sind Çâurasenî und Mahârâshṭrî.[4] Es spielt das Prâkṛit vor Allem in der dramatischen Literatur eine Rolle, wo nur ein Theil der Personen Sanskrit, die Hochsprache, die anderen aber Prâkṛit, den Volksdialekt, reden. Ausserdem hat sich aber auch eine ganz selbständige Prâkṛit-Literatur gebildet, von der wir indessen zunächst absehen können.[5] Für uns steht das Sanskrit als die eigentliche Literatursprache des indischen Mittelalters ganz im Vordergrunde des Interesses.

---

[1] Oldenberg, Buddha p. 76.

[2] S. Kuhn a. a. O. p. 8.

[3] Eine Zusammenstellung der wichtigsten Hülfsmittel zum Studium des Pâli und seiner Literatur ist oben im Anhang zu Vorlesung XIX gegeben.

[4] Einige andere werden wir unten bei Gelegenheit der dramatischen Literatur erwähnen müssen. Ein vortreffliches Handbuch zur Einführung in das Studium des Prâkṛit, speciell des Mahârâshṭrî ist neuerdings von Jacobi herausgegeben (Ausgewählte Erzählungen in Mahârâshṭrî. Grammatik. Text. Wörterbuch. Herausgegeben von Hermann Jacobi. Leipzig 1886).

[5] Im Mahârâshṭrî-Dialekt sind berühmte Gedichte wie der Setubandha und das Saptaçatakam des Hâla (eine lyrische Anthologie) geschrieben. Auch die umfängliche Literatur der Jâina's ist in einem modificirten Mahârâshṭrî abgefasst. Aus dem Mahârâshṭrî ist später das Marâṭhî geworden. In demjenigen Prâkṛit-Dialekt, der Pâiçâcî genannt wird, ist die grosse Märchensammlung Bṛihatkathâ abgefasst.

Digitized by Google

III. Abschnitt.

Die Literatur des indischen Mittelalters.

Digitized by Google

Digitized by Google

Einunddreissigste Vorlesung.

Die Literatur des indischen Mittelalters. Allgemeine Züge derselben. Romantische Eigenthümlichkeiten: Richtung auf das Phantastische, Schwärmerische, Wunderbare, Ueberirdische; Innigkeit der Empfindung; Maass- und Formlosigkeit. Mangel der Prosa. — Das Epos. Bei den Indern nicht die älteste Dichtungsform, sondern erst im Mittelalter nachweisbar. Bedeutende Autoritäts-Stellung des Epos im Mittelalter. Itihâsa-Purâṇa und Kâvya. Verschiedenheit des Mahâbhârata und Râmâyaṇa. Die muthmaasslichen Anfänge des Mahâbhârata und seine allmähliche Umformung.

Die Literatur des indischen Mittelalters, deren Betrachtung wir uns nunmehr zuwenden, ist ein getreuer Spiegel des Lebens, Denkens und Empfindens jener Zeit, und wie die letztere in ihren charakteristischen Zügen uns lebhaft an unser eigenes Mittelalter, die goldene Zeit der Romantik, erinnert,[1] so trägt auch die Literatur des indischen Mittelalters deutlich die romantischen Züge an sich.

Das phantastische Element, das hier vorwaltet; die Neigung zum Wunderbaren auf allen Gebieten und in allen Formen; die ausgeprägte Richtung auf das Ueberirdische; das Schwärmerische, die Hingebung und süsse Innigkeit in der Empfindung; die Maass- und Formlosigkeit in den Gebilden des schaffenden Geistes, — es sind Alles romantische Eigenthümlichkeiten, im Gegensatz zu dem Maass, der Ruhe und Klarheit klassischer Schöpfungen.

Phantastisch war jene ganze Weltanschauung der Brahmanen, nach welcher die Stufenleiter der Wesen vom höchsten Brahman durch die Reiche der Götter, Geister und Heiligen, durch die Menschenwelt und das Thierreich hindurch bis zu den untersten Stufen der Existenz führte; wo in diesem un-

[1] Nur dass diese Züge in Indien entschieden noch verschärft, zum Theil übertrieben erscheinen, wie z. B. in dem überspannten Büsserwesen, der schroffen ständischen Sonderung u. A.

Digitized by Google

geheuren Bereich die Seelen hin und her wanderten, auf und ab stiegen, als wären keine Schranken zwischen Himmel und Erde; wo die Busse der Heiligen Götter und Welten erzittern machte und jedes Wunder, jede Ungeheuerlichkeit bewirken konnte; wo die gesammte Staatsordnung, das Kastenwesen, der Priestervorrang u. s. w. angesehen wurde als bestehend seit Urewigkeit. Und phantastisch ging es denn auch vor Allem in der Dichtung her. Heilige und Seher (wie Nârada) wandern zwischen Himmel und Erde hin und her; die Könige der Menschen steigen zum Himmel auf und besuchen Indra, den Götterkönig, in seinem Palaste, der ihnen gelegentlich seinen Wagen zuschickt, um sie zum Dämonenkampfe abzuholen; Brahmâ selbst und seine Schaaren kommen zur Erde herab, fromme Büsser zu begrüssen u. dgl. m.

Maasslos waren die Dimensionen in den Gebilden des mittelalterlich-indischen Denkens. Die Welt und die Geschichte der Menschen hatte nach dem Gesetzbuch des Manu schon unermessliche Zeiträume durchlaufen. Vier Weltalter giebt es, nach der Lehre dieser Zeit: das Kṛitayuga oder die Periode der Vollkommenheit; das Tretâyuga oder die Periode der drei Opferfeuer, der Erfüllung der heiligen Pflichten; das Dvâparayuga oder die Periode des Zweifels; und das Kaliyuga oder das Zeitalter der Sünde, in welchem wir uns noch gegenwärtig befinden. Das erste, das Zeitalter der Vollkommenheit, soll 4800 Götterjahre gedauert haben; ein Götterjahr aber dauert 360 Jahre der Menschen; somit währte jene erste Periode nach menschlichem Maasse 1,728,000 Jahre. Das war die Zeit, wo Yama und Manu lebten. Damals wurden die Menschen 400 Jahre alt. Dann kam das zweite, das Zeitalter der drei Opferfeuer, in welchem die grossen Opferer und Sänger lebten; das dauerte 3600 Götterjahre oder 1,296,000 Jahre nach menschlicher Rechnung. Das Lebensalter der Menschen betrug 300 Jahre. Dann in der dritten, der Periode des Zweifels oder der Verdunkelung, lebten die grossen epischen Helden. Das dauerte 2400 Götterjahre oder 864,000 Jahre der Menschen. Das Lebensalter der Menschen betrug 200 Jahre. Endlich viertens das Zeitalter der Sünde, in welchem wir noch leben, soll 1200 Götterjahre oder 432,000 Jahre der Menschen dauern; und das Maximum für die Lebensdauer der Menschen ist 100 Jahre. Das Gesetzbuch des Manu schiebt seine eigene Entstehung somit mehrere Millionen Jahre zurück, da es der ersten Periode entstammt; die europäischen Gelehrten haben aber allen Grund daran zu zweifeln, ob dieses Werk auch nur ein vorchrist-

Digitized by Google

liches ist. — Ebenso maasslos wie diese Bestimmungen waren z. B. jene Berichte von dem König Viçvâmitra, der, wie wir früher gesehen haben, ein Jahrtausend über das andere die unglaublichste Busse übt u. dgl. m. Dieser Mangel des Maasses bringt auf dem Gebiete der Dichtung die Formlosigkeit hervor, denn das Maass ist die Bedingung der Formvollendung.[1] Maasslos und formlos ist eine Dichtung wie das Mahâbhârata, das man einem ungeheuren Urwald vergleichen könnte, wo es schwer ist Weg und Steg zu finden, das durch die Riesenhaftigkeit seines Umfangs, die Complicirtheit der Handlung, die Fülle der Episoden, die oft völlig von der Handlung ablenken, den Geist verwirrt und ermüdet. Das Charakteristische der griechischen Dichtung ist das Maass; das Charakteristische der mittelalterlich-indischen — die Maasslosigkeit.

Dafür aber bieten diese indischen Dichtungen wiederum jene schwärmerische, süsse Empfindung, die dem romantisch angelegten Gemüthe durch kein Ebenmaass der Form ersetzt werden kann; die sich offenbart in der tiefen, innigen, sich selbst vergessenden, Alles opfernden Liebe, der beim Schauen des einen, schwärmerisch geliebten Wesens alles Andere aus dem Gesichtskreis schwindet; die sich ferner offenbart in der Hingabe an das Ueberirdische, in jener Sehnsucht nach einem fernen, fernen Ziel, das wir im Leben nimmer erreichen, das nur ein entzückendes Vorgefühl hienieden uns ahnen lassen kann; die sich endlich auch offenbart in der innigen, liebevollen Versenkung in die Natur und ihre Wunder, in dem glühenden Colorit, mit welchem der Dichter seine Bilder überhaucht und durchwärmt. Jene Richtung auf schwärmerisch-liebende Hingabe der eigenen Person lässt uns verstehen, warum der indisch-mittelalterlichen Literatur gerade die Schilderung weiblicher Idealgestalten so wunderbar gelingt; denn hier liegt ja der Quell und Kernpunkt dessen, was das Weib liebenswürdig, entzückend und gross macht. Heroengestalten haben andere Völker besser zu schildern gewusst, aber keine Literatur übertrifft die bezaubernden Frauentypen des indischen Mittelalters. Ja, wir müssen der ganzen Literatur dieser Zeit einen weichen, weiblichen Zug zusprechen; aus ihm vielleicht mehr als aus irgend einem anderen Zuge springen ihre Vorzüge und Schwächen.

Endlich bringt die sinnende Zurückgezogenheit und Ver-

[1] Schon Hegel hat die Maasslosigkeit als Charakteristikum der Indischen Welt hervorgehoben. Vgl. auch K. Rosenkranz, im Vorwort zur Uebersetzung des Prabodha-Candrodaya (Königsberg 1842) p. XV flg.

Digitized by Google

senkung in das eigene Innere, welche dem indischen Mittelalter eigenthümlich ist, auch jene reichen Blüthen einer beschaulichen, reflectirenden Poesie hervor, die nicht nur in den Märchen und Fabeln — ihrem eigensten Gebiete — blühen, sondern auch durch Epos, Drama und Lyrik als ein schöner sinnvoller Schmuck sich hindurchziehen.

Ausser diesen allgemeinen Bemerkungen, die Inhalt und Wesen der mittelalterlich-indischen Literatur charakterisiren, ist noch hinsichtlich der Form Eines besonders hervorzuheben; ich meine den fast vollständigen Mangel der Prosa in dieser Zeit.

In der alten Zeit hatte sich in den Yajurveden und Brâhmaṇa's ein prosaischer Styl angefangen zu entwickeln, welcher — zuerst sehr schwerfällig — im Laufe der Zeit in den jüngeren Brâhmaṇa's[1] und den Upanishaden sich schon zu einer gewissen Vollkommenheit entwickelt hatte. Diese Entwickelung gerieth nun im indischen Mittelalter ganz in's Stocken. Im Zusammenhang mit dem Zuge der Zeit zum Erhabenen, Hohen, Poetischen, zum Reich der Poesie und Phantasie drängte sich auch die poetische Form ganz in den Vordergrund. Alle Gegenstände sollten in diese höhere Sphäre gezogen und in das poetische Gewand gekleidet werden. Die nüchterne, einfache Prosa wurde so gut wie ganz verlassen und vernachlässigt, sehr zum Schaden derjenigen Seite der Literatur, die naturgemäss eine mehr verstandesmässige Behandlung verlangt. Nicht nur die Gesetzbücher, sondern auch die speciell wissenschaftlichen Werke wurden in metrischer Form, vor Allem in dem sogenannten epischen Çloka abgefasst, der sich aus dem vedischen Metrum Anushṭubh[2] herausgebildet hatte und für eine gleichmässig fortschreitende Darstellung sehr geeignet war. Nur die grammatischen und philosophischen Sûtra[3] erhielten ihren speciellen, gedrängt kurzen, formelhaften Styl, der zwar nicht metrisch war, aber auch durchaus keine lebendige Prosa, sondern wie gesagt mehr in Formeln bestand. Alle anderen wissenschaftlichen Werke wurden metrisch abgefasst, was — wie man sich wohl denken kann — ihrem Inhalte nicht gerade erspriesslich sein konnte. Prosaische Rede zeigte sich noch in gewissen Partieen des Drama's sowie der Märchen- und Fabelwerke. Auch die buddhistischen Legenden bildeten einen bestimmten

[1] Namentlich dem Çatapatha Brâhmaṇa.

[2] Das Anushṭubh-Metrum besteht aus zwei Zeilen, von denen jede in zweimal acht Sylben zerfällt; also 8 + 8 / 8 + 8 Sylben. Deutsche Nachbildungen des Çloka werden weiter unten mehrfach vorkommen.

[3] D. h. Leitfaden, Lehrbuch.

Digitized by Google

prosaischen Styl aus. Im Ganzen aber wurde die Prosa so sehr vernachlässigt, dass sie auf einer ganz niedrigen Stufe stehen blieb, ja gegenüber der alten Zeit sogar einen Rückschritt bekundet, während die metrische Kunst im Laufe der Zeit zu hoher Verfeinerung herangedieh. Die Prosa, welche uns späterhin in den indischen Romanen sowie in den Commentaren entgegentritt, ist im allerhöchsten Maasse ungeschickt und schwerfällig. Die Ausbildung der Syntax blieb eine äusserst mangelhafte.

Wenn wir demnach im indischen Mittelalter die poetische und die wissenschaftliche Literatur scheiden, so ist von vornherein hervorzuheben, dass dies sich nur auf den Inhalt bezieht, während die Form fast durchgängig die poetische, d. h. die metrische ist.

Auf dem Gebiete der mittelalterlich-indischen Poesie tritt uns zuerst das Epos entgegen.

Das indische Alterthum hatte von allen Dichtungsgattungen eigentlich nur eine einzige zu wirklicher Blüthe gebracht. Es war dies die lyrische, und zwar speciell die religiöse Hymnendichtung. Mit der reichen Fülle der vedischen Lieder beginnt die Literatur des indischen Alterthums, sie wendet sich dann mit grübelndem Ernste der Betrachtung und Darstellung des Opfers zu, um endlich auf wunderlichen Irrgängen in den Araṇyaka's und Upanishaden die Höhe philosophischen Denkens zu erreichen. Epos und Drama gehen — von unbedeutenden Anfängen abgesehen [1] — in dieser ganzen, jahrhundertelangen Entwickelung leer aus.

Ganz anders war es bekanntlich bei den Griechen, wo am Eingang der ganzen Literatur Homer steht, welchem dann erst allmählich lyrische und dramatische Dichtungen folgen. Man hat vielfach bei uns diese historische Folge, die mit dem Epos

[1] Die ersten Anfänge epischer Dichtung finden sich in einigen Liedern des Rigveda und dann namentlich in den kurzen prosaischen Legenden und Sagen, Itihâsa genannt, von denen sich eine ganze Reihe in den Brâhmaṇa's, einige auch im Nirukta vorfinden (vgl. auch Lassen, Ind. Alt. I², 1003; Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 200). Bisweilen treten diese Legenden und Sagen auch schon in metrischer Form auf, wie z. B. die Geschichte des Hariçcandra im Aitareya Br., und erkennen wir in solchen Stücken die Keime des Epos (s. Lassen und Weber a. a. O.). Andererseits haben sich von jenen alten prosaischen Erzählungen manche sogar noch in das sonst durchaus metrisch gebaute Mahâbhârata hinein gerettet.

Digitized by Google

beginnt und mit dem Drama endet, als die naturgemässe dargestellt und psychologisch zu begründen gesucht. Die Inder zeigen uns, dass dies ganz von der Individualität des einzelnen Volkes abhängt. Sie beginnen mit der lyrischen Erhebung, und erst viel später entwickeln sie Epos und Drama.

Das Epos der Inder unterscheidet sich denn auch in seinem Charakter ganz wesentlich von dem der Griechen. Es ist ein Produkt des Mittelalters und trägt ausgesprochen die romantischen Züge, während die Dichtungen Homer's durchaus naiv und klassisch einfach sind.

Einmal beim indischen Mittelalter und seiner Poesie angelangt, haben wir allen Grund mit der Betrachtung des Epos zu beginnen, denn ihm gebührt vor den lyrischen und dramatischen Schöpfungen dieser Periode der Vorrang nicht nur wegen des verhältnissmässig hohen Alters, in das manche Partieen desselben hinaufreichen, sondern vor Allem wegen der hervorragenden autoritären Stellung und des mächtigen, tiefgreifenden Einflusses, die gerade ihm innerhalb des mittelalterlich-indischen Staates zugesprochen werden müssen.

Die epischen Dichtungen der Inder zerfallen in zwei Haupt-Kategorieen. Die erste umfasst die sogenannten Itihâsa, Purâṇa oder Âkhyâna, d. h. Sagen, alte Geschichten oder Mähren; die zweite — die sogenannten Kâvya oder Kunstgedichte. Hauptrepräsentant der ersten Kategorie, der Itihâsa-Purâṇa, ist das Mahâbhârata; Hauptrepräsentant der zweiten — das Râmâyaṇa. Diese Verschiedenheit im Charakter der beiden grossen Epen finden wir schon bei den Indern selbst ausdrücklich betont.[1]

Itihâsa-Purâṇa werden schon in den jüngeren Brâhmaṇa's die sagen- oder legendenhaften Stücke genannt, die uns dort begegnen.[2] Itihâsa heisst eine „Sage" oder „Legende"; Purâṇa eine „alte Geschichte"; Âkhyâna eine „Erzählung" oder „Mähr". Alle diese Namen werden dem Mahâbhârata beigelegt, und wird es damit als eine Dichtung bezeichnet, in welcher die Sagen und Erzählungen der alten Zeit aufgenommen sind.[3] Das Râmâyaṇa dagegen trägt mit Recht den Titel eines Kâvya oder kunstgerechten Gedichts, denn es ist von einem einzelnen Dichter nach einem bestimmten Plane angelegt und ausgeführt; es zeigt uns die epische Kunstdichtung der Inder in ihrer höchsten Vollendung.[4]

---

[1] Vgl. Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 200; Lassen, Ind. Alt. I², 583.
[2] Vgl. Weber a. a. O. p. 200.
[3] Vgl. auch Lassen a. a. O. I², 583 Anm.
[4] Vgl. Lassen, a. a. O. I², 1006.

Digitized by Google

Das Mahâbhârata steht — namentlich mit jenen Theilen, die vom grossen Kampfe der Kuru und Pâṇḍusöhne handeln — neben dem Râmâyaṇa ähnlich da, wie etwa im 13. Jahrhundert bei uns das Nibelungenlied neben einem Epos Wolfram's von Eschenbach oder Hartmann's von der Aue. Ich wüsste wenigstens keinen treffenderen Vergleich.

Es ist aber insbesondere noch ein anderer Punkt, in welchem sich das Mahâbhârata von dem Râmâyaṇa unterscheidet. Während das letztere wesentlich nur die eine Sage von Râma erzählt und in harmonisch abgerundeter Ausführung diesen Zweck beständig verfolgt, trägt das Mahâbhârata mit dem gewaltigen Umfang seiner 100,000 Çloken oder epischen Doppelverse den Charakter eines riesigen encyklopädischen Werkes, das alle Sagen und Erzählungen der Vorzeit in sich vereinigen, alle Weisheit von Göttern und Menschen verkünden will. Nur etwa ein Viertel des ganzen Werkes, einige 20,000 Çloken beziehen sich auf seinen Hauptgegenstand, den grossen Kampf der Kuru- und Pâṇḍu-Söhne und die damit verschmolzenen Mythen und Sagen.[1] Alles Andere sind Zusätze, Einschiebungen, Episoden der mannichfachsten Art. Vor Allem enthält es eine ungeheure Menge alter Sagen von Göttern, Königen und den alten Heiligen; auch Râma's Geschichte fehlt nicht darin; ferner eine Menge lehrhafter Abschnitte, Kosmogonieen und Theogonieen, Darlegungen der Gesetze und der religiösen Dogmen; didaktische Partieen, die insbesondere den Kriegerstand über seine Pflichten gegenüber den Priestern belehren sollen; Abschnitte, welche — wie z. B. die Bhagavadgîtâ — als philosophische Werke für sich gelten müssen u. dgl. m.[2]

Das Alles muss in dem Rahmen der Geschichte von den Thaten und Abenteuern der Kuru- und Pâṇḍu-Söhne Platz finden. Die Einschiebungen — oft von sehr bedeutendem Umfang — stören den Verlauf der Erzählung sehr erheblich, und um so mehr, als sie oft ganz heterogener Natur sind, so dass es ordentlich Mühe kostet, den Faden der Erzählung wiederzufinden. Zur Erläuterung irgend eines Satzes werden uns wiederholt umfängliche Dichtungen, förmlich Werke für sich, vorgetragen. An manchen Stellen lässt sich dies noch allenfalls vertragen. Wenn z. B. die Pâṇḍu-Söhne jahrelang verbannt im öder Walde umherirren, da bietet es eine angenehme Abwechselung, dass sie einen weisen Brahmanen treffen,

---

[1] S. Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 204.

[2] Vgl. Lassen, Ind. Alt. 1^2, 584; Weber, a. a. O. p. 204.

Digitized by Google

der ihnen Belehrung und Unterhaltung spendet und mit der Erzählung alter Sagen den Kummer der Vertriebenen zu lindern sucht. Wenn aber z. B. die Heere sich schon kampfbereit gegenüberstehen und dann noch einem der Helden, der vorzugehen zaudert, ein philosophisches Gedicht von 18 Gesängen vorgetragen wird, um ihn über seine Pflicht zu belehren, da muss uns wohl die Geduld im Stiche lassen. Es ist dies formlos und unkünstlerisch im höchsten Maasse; und dennoch müssen wir versuchen, uns damit zu versöhnen, denn oft gehören gerade diese Einschiebungen, wie auch speciell das erwähnte philosophische Gedicht, zu den köstlichsten Perlen, die dieser Ocean epischer Dichtung in sich birgt.

Das Mahâbhârata will ein umfassendes Lehrbuch sein, es will alle Dichtung, alle Kunde der Vorzeit, alle Weisheit in sich vereinigen. Es sagt von sich selbst (1, 307): „Es giebt keine Mähre auf Erden, welche sich nicht auf diese Erzählung stützt, sowie keine Erhaltung des Leibes ohne Nahrung.“ (1, 645): „Der Zweimalgeborene, welcher die vier Veda nebst den Añga und Upâñga kennt und nicht dieses Epos, der ist nicht ein erfahrener.“ (646): „Es ist ein grosses Lehrbuch des Nützlichen, ein Lehrbuch des Rechts, ein Lehrbuch des Angenehmen, ausgesprochen von Vyâsa von unermesslichem Geiste.“[1]

Die hier beanspruchte Autoritätsstellung wird dem Mahâbhârata von den Indern thatsächlich eingeräumt.

Das hohe Ansehen, in welchem die alte Heldensage stand, veranlasste die Priester, gerade diesem Werke Alles einzuverleiben, was allgemein wissenswürdig war, und namentlich auch dasjenige, was zur rechten Belehrung der Krieger und Könige geeignet schien. So hat die Masse des hinein verarbeiteten Stoffes das Ganze endlich zu einem förmlichen Labyrinthe gestaltet.

So angesehen und beliebt das Râmâyaṇa bei den Indern ist, — dem Mahâbhârata kommt es in seiner Stellung nicht gleich, hat auch durchaus nicht den universalen Charakter, welchen wir an dem grossen Epos hervorgehoben haben.

Als Verfasser des Râmâyaṇa wird Vâlmîki angegeben, und wir haben keinen Grund daran zu zweifeln, dass dieses Epos das Werk eines Dichters ist. Das Mahâbhârata dagegen wird dem Vyâsa zugeschrieben, einem mythischen Weisen, der theils als Verfasser, theils als Sammler und Ordner einer Menge umfangreicher und zum Theil uralter Texte gilt, — der Veden,

---

[1] Vgl. Lassen, Ind. Alt. I^2, 583 Anm.

Digitized by Google

der Purâṇa, des Vedânta u. a. m. Die fabelhafte Rolle, welche dieser Vyâsa in dem Mahâbhârata selbst spielt, benimmt uns den letzten Zweifel darüber, dass wir es hier nur mit einer fingirten Persönlichkeit zu thun haben.[1]

Es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, dass von den beiden grossen Epen das Mahâbhârata den Anspruch auf höheres Alter erheben darf, wenigstens in denjenigen Theilen, welche den Kampf der Kuru und Pâṇḍu-Söhne besingen; dass in ihm trotz aller späteren Ueberarbeitungen und Einschiebungen sich doch noch Vieles von der ursprünglichen alten Dichtung unverfälscht erhalten hat. Noch lebt in vielen Theilen des grossen Epos die alte Kampfesfreudigkeit, das stolze, ungebrochene Heldenthum einer früheren Zeit, wenn auch im Uebrigen der mittelalterlich-brahmanische Staat dem Gedichte nach Möglichkeit seinen Stempel aufgedrückt hat. Im Râmâyaṇa dagegen ist von jenem alten Heldenthum nichts zu spüren, es ist durchweg Product der späteren Zeit und bewährt diesen Charakter bis in alle einzelnen Theile hinein. Sein Held ist ein Tugendheld, kein kühner Recke, wie die Alten waren. Gehorsam, Fügsamkeit, Entsagung, Frömmigkeit, Pietät, leidenschaftslose Pflichterfüllung — das sind die Tugenden, die an dem Helden gepriesen, die in dem ganzen Gedicht verherrlicht werden. Es treten bisweilen weichliche, sentimentale Züge hervor, die uns geradezu abstossen. Und wird auch der starke Arm des Helden gepriesen, so geschieht dies doch vor Allem, weil er die Einsiedeleien der frommen Asketen beschirmt.[2]

Im Mahâbhârata bewegen wir uns auf dem Boden der alten Heldensage, im Râmâyaṇa dagegen hat bereits Alles mehr einen märchenhaften, romantisch-abenteuerlichen Charakter angenommen. Râma's Gegner ist der fabelhafte Riesenkönig Râvaṇa mit seinem Volke in Lañkâ, seine Bundesgenossen sind der Geier Jaṭâyu, die Affen mit Hanuman und Sugrîva an der Spitze, mit denen er sich befreundet und die ihm mit den

---

[1] Lassen bemerkt, Vyâsa heisse „der Sammler oder Ordner" und damit trüge das Gedicht den Namen der personificirten Diaskeuase an der Spitze (Ind. Alt. I², 582). Das klingt ansprechend, die Etymologie ist aber nicht richtig. Das Subst. vyâsa bedeutet „Ausführlichkeit, ausführliche Darstellung"; der Name dürfte demnach etwa „ausführlicher Erzähler" bedeuten (die Wurzel as c. vi bedeutet nicht „sammeln, ordnen", sondern „auseinander bringen, auseinander werfen, zerstreuen"). In der Sache hat übrigens Lassen Recht: Vyâsa ist in der That die personificirte Diaskeuase.

[2] Vgl. Lassen, Ind. Alt. II², 504; Duncker, Gesch. d. Alt. III⁴, p. 83.

Digitized by Google

Bären zusammen eine Brücke nach Lankâ (d. i. Ceylon) hinüber bauen, — das Alles ist durchaus märchenhaft. Zwar sind auch in das Mahâbhârata romantisch-märchenhafte Züge mit hinein verwebt, aber deutlich hebt sich doch davon der eigentliche Kern des Epos ab, die alten Völkerkämpfe, denen ein grosser historischer Hintergrund nicht abzusprechen ist. A. Weber hat sogar die Ansicht verfochten, dass wir uns im Râmâyaṇa wesentlich auf dem Boden der Allegorie bewegen. Die Fabel dieses Gedichtes stellt nach ihm die Ausbreitung der arischen Cultur, speciell des Ackerbaues nach dem Süden hin dar. Die handelnden Personen sind — wie er sich ausdrückt — „nicht wirkliche, historische Gestalten, sondern nur Personificationen gewisser Begebenheiten und Zustände.“[1] Vor Allem identificirt er Sîtâ, die von dem Riesen geraubte Gattin des Râma, mit der schon im Ṛigveda und dann im Gṛihya-Ritual göttlich verehrten Ackerfurche (sîtâ); und Râma selbst „mit dem später von ihm getrennten Balarâma halabhṛit, dem Pflugträger“. Die Riesen und Dämonen stellen die feindselig abgeneigten Elemente der südlichen Ureinwohner dar, während die der arischen Cultur sich geneigt zeigenden Ureinwohner als Affen erscheinen.[2] Mag diese Auffassung auch in der Deutung des Einzelnen zu weit gehen, — das Eine scheint mir doch vor Allem klar zu liegen, dass wir es hier mit dem freien Spiel eines romantischen Dichtergeistes zu thun haben, während dem Mahâbhârata ein altererbter Lieder- und Sagenschatz zu Grunde liegt.[3]

Die Ereignisse, welche den Hauptinhalt des **Mahâbhârata**

---

[1] Weber, Ind. Lit. p. 181; 2. Aufl. p. 209.

[2] Weber's später entwickelte Ansicht (Ueber das Râmâyaṇa, Abhandl. d. Berl. Ak. 1870), dass das Râmâyaṇa nicht den Kampf der arischen Inder mit den Urbewohnern, sondern den feindlichen Gegensatz der Buddhisten und Brahmanen zum poetischen Ausdruck bringe, — dass wir Nachklänge einer Bekanntschaft mit den homerischen Gedichten darin finden u. dgl. m. halte ich für wenig wahrscheinlich; man findet sie besprochen bei Lassen, Ind. Alt. II², 502 flg.

[3] Diesen und anderen Gründen gegenüber scheint es mir nicht von grossem Belang, was Lassen für eine grössere Alterthümlichkeit des Râmâyaṇa in's Feld führt (Ind. Alt. I², 584). Uebrigens giebt er selbst später zu, dass einige Züge jedenfalls für höheres Alter des Mahâbhârata sprechen (II², 504). Die geographisch beschränktere Sphäre des Dichters des Râmâyaṇa kann ebensowenig wie die Nichterwähnung des Buddhismus als ein Beweis höheren Alterthums gelten. Wenn der Dichter des Râmây. das südliche Land noch als wild und uncultivirt schildert, so zeigt dies nur, dass er seine Aufgabe, das Vordringen der Arier nach Süden darzustellen, richtig erfasst und dem entsprechend die Schilderung des Südlandes eingerichtet hat. Vgl. übrigens auch Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 210.

Digitized by Google

bilden, reichen in ein hohes Alterthum zurück. Der Kernpunkt des Epos besteht in dem Kampfe der Kuru und der Pañcâla, welche beiden Völker zuletzt friedlich mit einander zu einem Volke vereinigt werden. Da nun schon in den Yajurveden die Kuru-Pañcâla zu einem Volk verbunden auftreten und gerade diese Vereinigung das Resultat jener Kämpfe ist, da ferner in einem der ältesten Yajurveden, im Kâṭhaka nämlich, eine der Hauptgestalten des Mahâbhârata, König Dhritarâshṭra Vâicitravîrya als eine bekannte Person genannt wird, so müssen jene Kämpfe, die das Epos schildert, jedenfalls vor der Zeit des Yajurveda, d. h. also wohl vor d. J. 1000, spätestens im 10. Jahrhundert vor Chr. stattgefunden haben.

Wann die epische Dichtung sich dieses Stoffes bemächtigt, wann zuerst die Thaten und Leiden jener Helden im Liede besungen wurden, das lässt sich natürlich nicht sicher feststellen. Es ist indessen nicht nur möglich, sondern sogar wahrscheinlich, dass schon bald nach jenen grossen Ereignissen Berichte davon dem lauschenden Volke vorgetragen wurden, die dann immer reicher und voller von der dichtenden Sage umrankt und verschönt als ein werther, wenn auch nicht unveränderlicher Besitz von einer Generation auf die andere forterbten.

Bei feierlichen Gelegenheiten, festlichen Versammlungen des Volkes oder grossen Opfern, die die Könige abhielten, pries dann der Sänger die Thaten der Vorzeit und klagte um die gefallenen Helden.[1] Es leidet wohl keinen Zweifel, dass in jener alten Zeit die Ueberlieferung der Sage nur eine mündliche war. Direct ist uns darum von jener alten epischen Dichtung nichts erhalten und Weniges mag wohl unverändert geblieben sein. Das Mahâbhârata aber hat eine solche, durch Jahrhunderte fortgepflanzte Sagendichtung zur nothwendigen Voraussetzung, in ihm ist ein gewaltiger Reichthum epischer Tradition zusammengeströmt, und vieles Alte ist hier in seinem wesentlichen Charakter unversehrt und unverfälscht erhalten.

---

[1] Wie sich das Epos selbst jene alte Sagenüberlieferung denkt, geht aus manchen Stellen hervor. Es sind vor Allem grosse feierliche Opfer, bei denen die Recitation stattfindet. Vâiçampâyana, der Schüler des Vyâsa, trägt das Mahâbhârata bei dem grossen Schlangenopfer des Königs Janamejaya vor, und dieselbe Dichtung wird nachher auch von dem Sûta oder Barden Ugraçravas beim Opfer des Brahmanen Çâunaka recitirt. Gleichermaassen soll das Râmâyaṇa von den beiden Söhnen des Râma, Kuça und Lava, bei einem grossen Pferdeopfer vorgetragen worden sein. Vgl. Lassen, Ind. Alt. I², 580.

Im Grossen und Ganzen erhielt freilich die alte Dichtung nach und nach den Stempel einer neuen Zeit. Die Priester waren es, die sich der epischen Tradition bemächtigten und sie in ihrem Sinne umgestalteten; sie fanden hier, bei dem grossen Ansehen der alten Sage, ein geeignetes Mittel, weitgreifenden Einfluss auf das Volk, vor Allem aber auf die Krieger und Könige zu üben. Ja, so sehr hat sich der hierarchische Geist des grossen Epos bemächtigt, dass dasselbe im Ganzen als ein treuer Spiegel des mittelalterlich-indischen Staates gelten kann. Hier herrschen die Lehren von der Unwandelbarkeit und dem göttlichen Ursprung der brahmanischen Staatsordnung, von der Scheidung der Menschen in die vier Kasten seit Anbeginn der Welt, von der unbedingten Unterordnung Aller unter die Priester, von der Seelenwanderung und den drei grossen Göttern Brahmâ, Vishṇu und Çiva, und nur das prüfende Auge des Forschers vermag in dem Labyrinth dieses grossen Baues die wirklich alten Stücke, die Reste und Ruinen noch zu erkennen, in welchen Bausteine und Mörtel der alten Zeit so fest gefügt, so ganz zu härtestem Gestein verwachsen waren, dass die neuen Baumeister es gerathen fanden, stehen zu lassen, was doch nicht zu stürzen war, ohne das Ganze zu zerstören, und lieber den alten Bau mit neuen Bögen und Pfeilern zu schmücken und zu überbauen, um endlich das Ganze dem andächtig staunenden Volke stolz zu weisen als einen mächtigen Tempel ihres alleinseligmachenden brahmanischen Glaubens.

Digitized by Google

Zweiunddreissigste Vorlesung.

Die verschiedenen Bearbeitungen des Mahâbhârata. Zeitpunkt der Abfassung und der endlichen Redaction des Ganzen. Inhaltsangabe des Mahâbhârata: der Kampf der Kuru und Pâṇḍusöhne.

An dem Riesenbau des Mahâbhârata haben Generationen geschaffen, und mehr als eine Bearbeitung hat das grosse Werk im Laufe der Jahrhunderte erfahren. Dies lehrt uns nicht nur die kritische Forschung, sondern das Gedicht sagt es uns selbst. Gegenwärtig besteht das grosse Epos, wie schon erwähnt, aus 100,000 Doppelversen oder Çloken, wir finden in demselben aber die directe Angabe, dass es früher aus 24,000 Çloken bestanden habe, ja im Eingang des Werkes[1] begegnet uns sogar die Nachricht, dass dasselbe ursprünglich nur 8800 Çloken enthalten habe, so dass also jene Zahl von 24,000 Çloken schon einer zweiten Bearbeitung angehörte.[2] Auch die Notiz in der Einleitung des Werkes, dass dasselbe drei verschiedene Anfänge habe, deutet wohl auf eine dreimalige Bearbeitung.[3]

Es leuchtet ein, wie sehr diese Angabe des Gedichtes selbst zu seinem ganzen Charakter, vor Allem auch den massenhaften Episoden und späteren Einschiebungen stimmt und wie glaubhaft sie daher klingt.[4]

Wann diese verschiedenen Bearbeitungen des grossen Epos stattfanden und in welcher Weise sich dasselbe dabei um-

---

[1] I, 81; s. Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 204.

[2] S. Lassen, Ind. Alt. II², 499.

[3] S. Lassen a. a. O. I², 589; II², 496. — Es heisst im Mahâbh. (1, 51. 52), dass Vyâsa das Werk in einer ausführlicheren und einer kurzen Fassung vorgetragen habe und dass einige Brahmanen das Bhârata mit Manu beginnen. andere mit Astika, andere endlich mit Uparicara (vgl. Lassen a. a. O.). Lassen hat es versucht diese verschiedenen Anfänge nachzuweisen (a. a. O. p. 495 flg.).

[4] Die Bearbeitung in 24,000 Çloken soll — wie das Werk selbst angiebt (1, 102 flg.) — noch ohne die Upâkhyâna, d. h. ohne die episodischen Einschiebsel gewesen sein. Vgl. Lassen, a. a. O. II², 495.

Digitized by Google

gestaltete, darüber stehen uns nur mehr oder minder wahrscheinliche Vermuthungen zu Gebote.

Es erscheint wahrscheinlich, dass die alten Sagen, welche das Mahâbhârata enthält, Allem voran die Erzählung von dem grossen Kampfe der Kuru, zuerst in einzelnen, noch nicht zu einem Ganzen verbundenen Liedern und Gesängen von Generation zu Generation sich forterbten. Es erscheint ferner wahrscheinlich, dass dann ein grosser dichterischer Genius erstand,[1] der mit genialer Hand ein grosses Epos schuf, dessen Mittelpunkt der tragische Untergang des altberühmten Kuru-Geschlechtes bildete; dass in diesem Gedichte Recht und Tugend und alte Heldensitte auf Seiten der Besiegten, der Kuru, war, deren Fall der Dichter schmerzlich betrauerte, während die Sieger, die Pâṇḍusöhne mit Kṛishṇa an der Spitze, nur durch List und Verrath und unritterliches Thun zum Siege gelangten; dass in diesem Gedichte Brahmâ als der oberste Gott, das lenkende Schicksal der Welt erschien. Es kann ferner kaum einem Zweifel unterliegen, dass eine spätere Bearbeitung sich geflissentlich bemühte, die Schuld der Pâṇḍusöhne abzuschwächen, ihre Hinterlist und Tücke zu entschuldigen und dagegen die Kuru mit Vorwürfen zu überhäufen, ihren Untergang als wohlverdient darzustellen — sehr im Widerspruch zu dem alten Gedichte, das durch solche tendenziöse Entstellung die schwerste Schädigung erlitt und in seiner inneren Einheit und Consequenz für immer unheilbar gestört wurde. Zu gleicher Zeit wurde neben die Verehrung des Brahmâ auch die der beiden anderen grossen Götter eingefügt, vor Allem die des Vishṇu, der sogar in Kṛishṇa, dem leitenden Helden der Pâṇḍu-Partei, persönlich incarnirt erscheint. Dass diese, den Vishṇu-Kṛishṇa verherrlichenden Stücke, wie auch die, welche den Çiva feiern, spätere Einschiebungen sind, hat man lange schon erkannt.[2] Es haben dann, zur selben Zeit, oder auch noch später, eine Menge anderer Einschiebungen und Erweiterungen des grossen Epos stattgefunden, theils sagenhaften, theils hierarchisch-didaktischen Inhalts, wodurch dann endlich das Ganze zu dem gewaltigen Umfang angeschwollen ist, in welchem es uns gegenwärtig vorliegt.[3]

---

[1] Der „grosse Unbekannte“, wie ihn Ad. Holtzmann (der Jüngere) nennt. „Ueber das alte indische Epos“, Durlach 1881 (Programm) p. 10.

[2] Dies hat namentlich Lassen in seiner Ind. Alterthumskunde wiederholt deutlich hervorgehoben.

[3] Die Reconstruction des alten ursprünglichen Epos vom Untergang des Kuru-Geschlechtes hat zuerst mit viel Geist der auch als Germanist

Digitized by Google

Für die Bestimmung der Zeit, in welcher der unbekannte Dichter die Erzählung vom Untergang des Kuru-Geschlechtes zuerst zum grossen Epos gestaltete, ist es von Wichtigkeit, dass in dieser ursprünglichen Fassung des Gedichtes durchaus Brahmâ als der oberste, der höchstverehrte Gott erscheint,[1] während die Verehrung des Vishṇu und Çiva als grosser Götter offenbar erst später hinein gekommen ist. Nun aber ist uns die Verehrung des persönlichen Brahmâ zuerst sicher für die Zeit Buddha's bezeugt, über das siebente Jahrhundert vor Chr. kann sie schwerlich hinausgehen; im vierten Jahrhundert ist — wie wir durch Megasthenes wissen — bereits die Verehrung des Vishṇu und Çiva ganz in den Vordergrund getreten und stellt die Verehrung Brahmâ's in den Schatten; Megasthenes führt uns das Volk der Inder schon in Vishṇuiten und Çivaiten gespalten vor. Die Zeit, in welcher der persönliche Gott Brahmâ als erster, unbestritten oberster Gott verehrt wurde, liegt also etwa zwischen dem siebenten und dem vierten Jahrhundert vor Chr., und in diesem Zeitraum musste nach meinem Dafürhalten darum wohl die erste Abfassung des Mahâbhârata als eines grossen Heldengedichtes stattgefunden haben.

Das älteste Zeugniss für das Vorhandensein des Mahâbhârata liegt — wie schon Lassen bemerkt hat — im Gṛihyasûtra des Âçvalâyana vor, wo ein Bhârata und Mahâbhârata erwähnt wird.[2] Dieses Werk dürfte etwa dem vierten Jahr-

bekannte Adolf Holtzmann (Professor in Heidelberg) versucht, im ersten Bande seiner „Indischen Sagen" (2. Aufl. Stuttgart 1854) (Die Kuruinge). — Der gleichnamige Neffe dieses Forschers, Dr. Adolf Holtzmann (zuerst in Durlach, jetzt in Freiburg i. Br.), hat die Arbeit seines Oheims fortgesetzt und uns eine ganze Reihe sehr werthvoller Arbeiten über das Mahâbhârata geschenkt. Sein oben citirter Aufsatz „Ueber das alte indische Epos" dürfte wohl das Beste sein, was neuerdings für die Kritik des Mahâbhârata geschehen ist. Vgl. auch desselben Forschers „Arjuna, ein Beitrag zur Reconstruction des Mahâbhârata" (Strassburg 1879); sowie die früher citirten Aufsätze über Brahman, Indra, die Apsaras im Mahâbhârata (Ztschr. d. D. M. G. XXXII, XXXIII u. XXXVIII). Agni, nach den Vorstell. d. Mhbh. Strassburg 1878.

[1] Es geht dies insbesondere sehr deutlich aus der Abhandlung von Ad. Holtzmann über „Brahman im Mahâbhârata" hervor (Ztschr. d. D. M. G. XXXVIII).

[2] Vgl. Lassen, Ind. Alt. I², 589; ganz ohne zureichenden Grund meint Weber, dass diese Erwähnung des Mahâbhârata in dem Gṛhyas. als eine Interpolation oder als ein Zeichen ganz moderner Abfassungszeit zu betrachten sei (Ind. Lit. 2. Aufl. p. 202). Dem Verfasser des Gṛhyasûtra hat natürlich das grosse Epos nicht in seiner jetzigen Gestalt vorgelegen.

Digitized by Google

hundert vor Chr. entstammen und wir könnten demnach etwa für das fünfte Jahrhundert vor Chr. die Existenz des Epos annehmen, welche Annahme ja durchaus mit unserer obigen Zeitbestimmung harmoniren würde.

Die wesentlichste Umgestaltung des grossen Epos, welche die Pâṇḍusöhne in ein besseres Licht setzt und die Verehrung des Vishṇu-Kṛishṇa und Çiva hineinbringt, muss jedenfalls erst nach dem Jahre 400 stattgefunden haben, als die Verehrung jener grossen Götter so stark in den Vordergrund getreten war; vielleicht nicht lange nachher, schon in der ersten Zeit dieses hervorragenden Çiva- und Vishṇu-Cultus, denn die leidenschaftliche Sprache jener Einschiebungen, die den Vishṇu und Çiva als oberste Götter feiern, und den Kṛishṇa vergöttern, verräth es uns deutlich, dass für den Cultus derselben noch mit Leidenschaft gekämpft wird.[1]

Wann aber die letzte Redaction des grossen Epos stattfand, wann es in derjenigen Form, die wir kennen, mit all den vielen Episoden und lehrhaften Abschnitten fertig abgeschlossen vorlag, das lässt sich schwer bestimmen. Wahrscheinlich aber ist es doch, dass dies erst in nachchristlicher Zeit der Fall war. Die Zeit, in welcher der mittelalterlich-indische Staat und die klassische Sanskrit-Literatur ihre höchste Blüthe erlebt,[2] und welche sich etwa vom vierten bis zum neunten Jahrhundert nach Chr. erstreckt, dürfte am Ende wohl auch die Zeit gewesen sein, wo die letzte Hand an das grosse Epos gelegt wurde, wo man es zu dem grossen Lehrgedicht machen wollte, das alle Kunde der Vorzeit, alle Weisheit der Welt umfasst, und wo es dann in seinem Bestande endgültig festgestellt wurde.[3]

Jene erste Fassung des grossen Epos, vor dem Jahre 400 vor Chr., dürfte dann vielleicht dieselbe gewesen sein, in welcher es nach seiner eigenen Aussage 8800 Çloken enthielt; die

---

[1] Ich erinnere daran, dass die Verehrung dieser Götter und namentlich des Vishṇu-Kṛishṇa seine Verbreitung wahrscheinlich gerade dem Gegensatz zum Buddhismus verdankt; die Brahmanen beförderten diese Culte, wie wir früher gesehen haben, um der Buddha-Verehrung entgegen zu wirken; die Leidenschaft ist daher sehr erklärlich. (Vgl. auch Lassen a. a. O. I[2], 591).

[2] Es ist dies die Periode, welche M. Müller die „Renaissance der Sanskrit-Literatur“ genannt hat. (S. Indien in s. w. Bed. p. 245 flg.; ebenda p. 308.)

[3] Eine Episode wie die Bhagavadgîtâ u. a. kann doch schwerlich einer früheren Periode zugewiesen werden.

Digitized by Google

zweite Bearbeitung — wohl erst nach dem Jahre 300 v. Chr. — hätte das Werk dann vielleicht bis auf 24,000 Çloken erweitert, während es erst bei der letzten Bearbeitung — in nachchristlicher Zeit — zu dem riesigen Umfang der 100,000 Çloken angeschwollen wäre.

So etwa liesse sich der von uns vermuthete Werdeprocess des riesigen Werkes mit den in ihm selbst enthaltenen Angaben in Einklang setzen.

Für die Zeitbestimmung ist es von Wichtigkeit, dass in dem Mahâbhârata die Yavana, d. h. die Griechen, als Bundesgenossen der Kuru genannt werden; es muss also dieses Volk damals schon ganz in den Gesichtskreis der Inder gerückt gewesen sein. Es kommt ein Yavanakönig Dattamitra vor — vielleicht Demetrios, — und ein anderer Yavanakönig Bhagadatta[1] — nach v. Gutschmid vielleicht Apollodotos, der Stifter des griechisch-indischen Reiches (zweites Jahrhundert vor Chr.). Neben den Yavana werden auch schon die Çaka und Pahlava genannt.[2] Auch die Schilderung der indischen Bauten, der hohen Tempel, die bei den Brahmanen sich erst im Gegensatz zu den Klöstern und Stûpa's oder Reliquiengebäuden der Buddhisten entwickelten und der älteren Zeit durchaus fremd sind, führt uns in eine verhältnissmässig späte Zeit.[3] Alles dies kann bei der zweiten, resp. auch bei der dritten Bearbeitung in das grosse Epos gedrungen sein.[4]

Aus dem ersten Jahrhundert nach Chr. scheint ein directes Zeugniss für das Vorhandensein des grossen indischen Nationalepos vorzuliegen. Der Rhetor Dio Chrysostomos berichtet nämlich, dass von den Indern die homerische Poesie in ihrer Sprache gesungen werde: die Leiden des Priamos, die Klagen der Hekabe und Andromache, die Tapferkeit des Achilleus und

---

[1] Der Yavanafürst Bhagadatta erscheint als Herrscher von Maru (Marwar) und Naraka, als Varuṇa-ähnlich den Westen beherrschend, als alter Freund des Vaters des Yudhishṭhira. Vgl. Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 205 Anm. Ind. Stud. V, 152.

[2] S. Weber a. a. O. p. 204. Lassen, Ind. Alt. I², 495.

[3] Vgl. Duncker, a. a. O. p. 62 Anm. — Die Reliquientempel der Buddhisten werden auch direct im Mahâbhârata erwähnt in der prophetisch gehaltenen Schilderung des Kaliyuga, wo die „Verehrung von Knochengebäuden", die Ausschliessung der Götter, die Auflösung der Kasten u. dgl. vorkommt. (S. Lassen, a. a. O. I², 589 Anm.)

[4] Wahrscheinlich wohl bei der zweiten, die ja wohl erst nach dem Jahre 300 vor Chr. stattfand, vielleicht erst um Christi Geburt herum. Die Erwähnung der Griechen Demetrios und Apollodotos, wie auch der Çaka würde zu jener Zeit am meisten motivirt erscheinen.

Digitized by Google

Hektor sei ihnen nicht unbekannt.[1] Diese Angabe ist gewiss mit Recht von Lassen, Weber, Duncker u. A. auf das Mahâbhârata bezogen worden. Der indische Priamos ist Dhṛitarâshṭra, Andromache und Hekabe sind durch Gândhârî und Dráupadî, Achilleus und Hektor durch Arjuna, Duryodhana oder Karṇa vertreten.[2] Welche Bearbeitung des grossen Epos hier gemeint wird, lässt sich aus dieser kurzen Notiz allerdings nicht schliessen.[3]

Der Name des Mahâbhârata bedeutet „das grosse, auf die Bharata sich beziehende, von ihnen handelnde Gedicht".[4] Die Bharata aber waren ein altberühmter indischer Stamm, der schon in den Liedern des Ṛigveda bedeutsam hervortritt.[5] Sie waren es, die das Land des oberen Ganges und der Yamunâ, der Sarasvatî und Dṛishadvatî besetzten und von hier aus — nachdem sie sich vielleicht mit noch einigen anderen vedischen Stämmen verschmolzen hatten — eine für die indische Cultur maassgebende Bedeutung gewannen. Einen ihrer alten Herrscher nennen sie Kuru, und nach ihm wird das Herrschergeschlecht das der Kuru, Kâurava oder Kuruiden[6] genannt;

---

[1] S. Lassen, Ind. Alt. II², 499 Anm. Weber, Ind. Stud. II, p. 161 flg.

[2] Lassen, a. a. O. I², p. 499; Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 202 flg. Duncker, Gesch. d. Alt III⁴, p. 63 Anm.

[3] Die dritte und letzte aber doch wohl gewiss nicht, da in ihr das Epos schon als ein riesiges Lehrgedicht erscheint und nicht eigentlich wie ein Heldengedicht, dem homerischen vergleichbar. — Weber will übrigens, da Megasthenes das grosse Epos nicht erwähne, die Entstehung desselben zwischen seine Zeit und die des Dio Chrysostomos setzen (Ind. Lit. p. 203). Aber bei der fragmentarischen Ueberlieferung des Megasthenes darf man doch wohl aus einer Nichterwähnung bei ihm nicht allzuviel schliessen. Ferner ist es auch noch gar nicht so sicher, dass M. das Epos nicht erwähnt. Lassen will die Notiz des Dio Chrysostomos sogar direct auf Megasthenes zurückführen (II², 499); Duncker meint, es wäre dies zweifelhaft, scheint es aber nicht für unmöglich zu halten (Gesch. d. Alt. III⁴, p. 63 Anm.); ja Weber selbst sagt (Ind. Stud. XIII, 356 flg.; Ind. Lit. 2. Aufl. p. 205 Anm.), dass die Angabe des Chrysostomos „offenbar aus älterer Zeit" datire, „wenn auch nicht nothwendig von Megasthenes selbst her, wie Lassen meint"; nothwendig ist es gewiss nicht, dass die Notiz des Chrys. von Megasthenes stammt, aber unmöglich ist es auch gewiss nicht, und man kann daher nicht von einer „Nichterwähnung" bei M. reden und darauf wichtige Schlüsse bauen.

[4] Bhârata allein bedeutet schon „das auf die Bharata sich beziehende Gedicht", und wird das Epos auch so genannt; dieser Name ist dann noch mit dem Adj. mahâ (gross) componirt, also „Mahâ-bhârata". Vgl. über den Namen auch Lassen, Ind. Alt. I², 534 Anm.

[5] Vgl. oben p. 35 flg.

[6] A. Holtzmann nennt sie mit germanischer Endung Kuruinge.

Digitized by Google

dieser Name überträgt sich mit der Zeit auf das ganze Volk und verdrängt zuletzt sogar den alten Namen Bharata. Ihr Land heisst Kurukshetra, das Kuru-Land, und ist uns dasselbe ja bereits früher als Heimath des Yajurveda, als Ursprungsland der eigentlich brahmanischen Cultur, als das heiligste Gebiet nach Ansicht der Brahmanen, bedeutsam entgegen getreten.[1]

Die Fabel des grossen Epos besteht der Hauptsache nach in Folgendem.

Im Lande der Bharata, in Hâstinapura, der „Elephantenstadt",[2] herrschte König Çântanu, aus dem Geschlechte des Kuru. Dieser hatte bereits einen Sohn, namens Bhîshma, den er zum Yuvarâja oder jungen König, zum Mitregenten und Nachfolger weihen liess. Da erblickte der schon alternde König am Ufer der Yamunâ die schöne Satyavatî, Tochter des Königs Vasu von Magadha, und von ihrem Liebreiz gefesselt begehrte er dieselbe als sein Weib heimzuführen. Satyavatî war aber schon früher von dem Ṛishi Parâçara, der ihr auf einer Pilgerfahrt begegnete, geliebt worden und hatte ihm einen Sohn — Vyâsa — geboren, denselben, welcher als Ordner der Veden und als Verfasser des Mahâbhârata gilt, zugleich aber in dem Gedichte selbst eine bedeutsame Rolle spielt.[3] Satyavatî's Vater wollte die Tochter nur dann dem Çântanu zum Weibe geben, wenn deren Sohn dereinst das Reich erben würde, und Çântanu kehrte, da er diese Bedingung um Bhishma's willen doch nicht erfüllen konnte, bekümmert heim. Als Bhishma nun den Grund der Trauer seines Vaters erfuhr, beschloss er edlen Sinnes, auf Krone und Reich zu verzichten, niemals zu heirathen und das Leben eines Brahmacârin zu führen. Er machte sich selbst auf, um für den Vater um Satyavatî zu werben, und da er feierlich jenen Verzicht gelobte, stand der Werbung kein Hinderniss im Wege.

Satyavatî wurde nun mit Çântanu vermählt und gebar demselben zwei Söhne, Citrâṅgada und Vicitravîrya. Nachdem

---

[1] Nach dem Epos in seiner jetzigen Fassung gehören auch die Pâṇḍuiden zum Stamme der Bharata, — doch ist dies wahrscheinlich spätere Aenderung (vgl. die folg. Vorl.). In den Formeln, mit denen bei der Königsweihe das Volk angeredet wird, wechselt die Bezeichnung Bharatâḥ mit Kuravaḥ, Pañcâlâḥ und Kurupañcâlâḥ. Vgl. Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 126 Anm.; auch Oldenberg, Buddha, p. 415 flg.

[2] Von hastin „der Elephant".

[3] Diese Einschiebung des Vyâsa in die Verwandtschaft des Kuru-Geschlechtes ist unzweifelhaft jüngeren Ursprungs, gehört wahrscheinlich erst der letzten Redaction des Gedichtes an.

Digitized by Google

der Vater und der ältere der beiden Brüder gestorben, weihte Bhîshma den Vicitravîrya zum König und vermählte ihn mit zwei Töchtern des Königs von Kâçi. Leider aber starb Vicitravîrya schon in jungen Jahren, ohne Nachkommenschaft. Nun herrschte grosse Trauer, denn die Gefahr war nahe, dass der Stamm der Kuru erlösche, da sich Bhîshma, der einzig Ueberlebende, durch ein Gelübde zur Ehelosigkeit verflichtet hatte. In dieser Noth griff Satyavatî zu jenem Mittel, welches auch im Gesetzbuch des Manu gebilligt wird, — dass nämlich der Wittwe eines kinderlos gestorbenen Mannes durch deren Schwager Kinder geschenkt werden dürfen.[1] Sie berief den weisen Vyâsa, ihren Sohn, den sie dem Parâçara geboren und der also ein Halbbruder des verstorbenen Vicitravîrya war. Mit Bhîshma's Zustimmung gebot sie ihm, den beiden Wittwen seines Bruders Kinder zu erwecken.[2] Als nun Vyâsa in der Büssertracht, mit den Haarflechten, blitzenden Augen und dichten Augenbrauen, beim Scheine der Lampe der ersten Wittwe nahte, erschrak dieselbe und schloss die Augen. Darum wurde der von ihr geborene Sohn Dhṛitarâshṭra blind. Als sich der Heilige dann der zweiten Wittwe nahte, erbleichte dieselbe, und der Sohn, den sie gebar, — Pâṇḍu —, wurde ein bleicher Mann.[3]

So waren nun wiederum zwei Stammhalter des Geschlechtes da, Dhṛitarâshṭra und Pâṇḍu. Dhṛitarâshṭra vermählte sich mit der Gândhârî, Tochter des Königs der Gandhâra am Indus. Diese gebar ihm den Duryodhana, der auch Suyodhana genannt wird, und noch viele andere Söhne, zusammen 100 an der Zahl. Pâṇḍu wurde von der Pṛithâ oder Kuntî, Tochter des Fürsten der Bhoja, bei der Selbstwahl zum Gatten gewählt; sie gebar ihm an demselben Tage, wo Duryodhana das Licht der Welt erblickte, den Yudhishṭhira, ferner den Arjuna und den Bhîma. Pâṇḍu gewann noch ein zweites Weib, Mâdrî, die Schwester des Fürsten der Madra, und diese gebar ihm Zwillinge, den Nakula und den Sahadeva. Die Sage umgiebt diese fünf Pâṇḍusöhne aber noch mit einem besonderen Nimbus, indem sie behauptet, dass dieselben eigentlich von Göttern gezeugt seien, und zwar soll Yudhishṭhira den Dharma, Gott der Gerechtigkeit, zum Vater gehabt haben, Arjuna den Indra, Bhîma den Vâyu,

---

[1] Vgl. oben p. 428. 429.

[2] Sehr wahrscheinlich ist es mir, dass — wie schon Holtzmann (d. A.) vermuthet hat — im alten Gedichte Bhîshma diese Rolle des Kinder erweckenden Schwagers spielte. Vyâsa ist jedenfalls später eingeschoben. Vgl. Holtzmann, Indische Sagen, Einl. p. XII.

[3] pâṇḍu heisst nämlich „bleich".

Digitized by Google

Gott des Windes; die beiden Zwillinge Nakula und Sahadeva sollen von den beiden Açvinen stammen.

Da Dhṛitarâshṭra blind war, wurde der jüngere Bruder Pâṇḍu zum König von Hâstinapura eingesetzt und regierte mit Kraft und Geschick. Er war ein gewaltiger Krieger, und das Reich wurde gross und mächtig unter ihm. Aber noch jung an Jahren zog er mit seinen Frauen in den Himâlaya und starb daselbst.

Nun übernahm der blinde Dhṛitarâshṭra die Regierung über das Reich der Bharata. Auch Kuntî kam mit den fünf Söhnen des Pâṇḍu nach Hâstinapura, und Dhṛitarâshṭra nahm dieselben zu sich in den Palast, um sie erziehen und in allen ritterlichen Künsten unterrichten zu lassen. Bei einem grossen Wettkampfe, den König Dhṛitarâshṭra veranstaltete, zeichneten sich die Pâṇḍusöhne vor allen Anderen in der Führung der Waffen aus. Bald bewährten sie ihr Heldenthum noch nachdrücklicher, indem sie dem Dhṛitarâshṭra zum Siege über das Volk der Pañcâla verhalfen, welche den Duryodhana zuvor geschlagen hatten. Dies bewog den Dhṛitarâshṭra, Yudhishṭhira den ältesten der Pâṇḍusöhne, zu seinem Nachfolger zu bestimmen, wodurch sein eigener Sohn Duryodhana, an Alter Jenem vollkommen gleich, da sie an demselben Tage geboren waren, von der Thronfolge ausgeschlossen wurde. Dieser aber wollte sich das Reich nicht rauben lassen und bewirkte es endlich bei dem schwachen und bestimmbaren Dhṛitarâshṭra, dass die Pâṇḍusöhne nach Vâraṇâvata, einer acht Tagereisen von Hâstinapura an der Gangâ gelegenen Stadt, verwiesen wurden. Dort suchte er sich ihrer auf heimtückische Weise zu entledigen, indem er ihr Haus bei nachtschlafender Zeit anzünden liess.[1] Aber sie entkamen den Flammen und retteten sich in die Wildniss. Ein Zufall brachte ihnen die Kunde, dass Drupada, der König des Pañcâla-Volkes, seine Tochter demjenigen Helden zum Weibe geben wolle, der im Stande wäre, seinen grossen Bogen zu spannen und ein bestimmtes Ziel zu treffen. Könige und Helden versuchen dort vergeblich das schwere Werk, da erscheinen die Pâṇḍusöhne, als Brahmanen verkleidet, und Arjuna gelingt es, den Bogen zu spannen und das Ziel zu treffen. Nun gehört die Drâupadî ihnen. Aber alle fünf Brüder hatten sich in das schöne Mädchen verliebt, und damit nun kein Zwist unter ihnen

[1] Diese gemeine That des Duryodhana ist sicher ein späteres Einschiebsel, durch welches D. herabgesetzt, die Pâṇḍusöhne in ihrem späteren Vorgehen gerechtfertigt werden sollen.

Digitized by Google

entstehe, beschliessen sie, dass Drâupadî ihre gemeinschaftliche Frau sein und abwechselnd einem Jeden der Brüder gehören solle. Dieser Beschluss wird durch den heiligen Vyâsa gerechtfertigt, der ihnen mittheilt, dass es der Drâupadî bei einer früheren Geburt durch Çiva bestimmt sei, dereinst fünf Männer zu erhalten.[1]

Durch diese Heirath sind die Pâṇḍusöhne fortab auf das Engste mit dem Könige der Pañcâla verbunden. Zugleich aber fand noch eine andere, für die Pâṇḍava folgenreiche Verbindung statt.

Bei der Selbstwahl der Drâupadî lernten sie Kṛishṇa, den Helden der Yâdava, kennen, der sich ihnen alsbald freundschaftlich geneigt erweist, sie beschützt und von dieser Zeit an ihr treuester Freund und Berather bleibt. Diese Verbindung mit Kṛishṇa und mit dem Könige der Pañcâla bildet den wichtigsten Wendepunkt in der Geschichte der Pâṇḍusöhne.[2]

Als die Kuru von diesem Doppelbündniss Kunde erhielten, fürchteten sie sich vor der Macht der Pañcâla und Yâdava und beschlossen, die Pâṇḍava wieder zu versöhnen. Auf Bhîshma's Rath theilte Dhṛitarâshṭra das Reich und überliess die eine Hälfte desselben den Pâṇḍusöhnen. Diese gründeten in ihrem Antheile die Stadt Indraprastha an der Yamunâ[3] und residirten daselbst. Von hier aus besiegten sie viele andere Fürsten und Völker und regierten mit grosser Gerechtigkeit und Weisheit; Yudhishṭhira aber brachte das grosse Königsopfer dar.

Das glänzende Geschick der Pâṇḍusöhne machte den Duryodhana neidisch und seine Erbitterung wuchs, als er bei einem Besuch in Indraprastha wegen seiner schwachen Einsicht ausgelacht worden war.[4] Çakuni, der Bruder seiner Mutter Gândhârî, der sich vorzüglich auf das Würfelspiel verstand, rieth ihm, da die Pâṇḍava im Kampfe unbesiegbar seien, den Versuch zu machen, sie durch die Würfel zu Fall zu bringen. Der alte schwache Dhṛitarâshṭra wurde denn auch wirklich durch Duryodhana dazu bewogen, den Yudhishṭhira zum Würfelspiel

---

[1] Diese Rechtfertigung ist zweifellos spätere Einschiebung, während die Thatsache der Polyandrie bei den Pâṇḍava sicher ein uralter Zug der Sage war.

[2] S. Lassen, a. a. O. I², 795. — „Mit ihrer Verbindung mit den Yâdava und den Pañcâla beginnt die zweite Periode ihrer Geschichte, die Erlangung einer selbständigen Herrschaft." (Lassen, I², 815).

[3] In der Nähe des heutigen Delhi; man glaubt die Ruinen des alten Indraprastha dort auch thatsächlich gefunden zu haben.

[4] Lassen, a. a. O I², 825.

Digitized by Google

nach Hâstinapura zu laden. Die Pâṇḍusöhne erschienen, und Yudhishṭhira verlor im Spiele mit Çakuni sein Reich, seine Schätze, sein Heer, endlich sogar seine Brüder, sich selbst und die Drâupadî. Triumphirend gebietet jetzt Duryodhana dieser, als Sklavin zu erscheinen und die Zimmer zu kehren. Als sie sich zu kommen weigert, wird sie von einem der Brüder des Duryodhana, dem schlimmen Duḥçâsana, an den Haaren in die Versammlung geschleift. Jetzt aber erscheint der alte Dhṛitarâshṭra, durch Zeichen übler Vorbedeutung erschreckt, tadelt das Betragen seiner Söhne, sucht die beleidigte Drâupadî zu begütigen und giebt den Pâṇḍusöhnen, die in den Zustand von Sklaven gerathen waren, ihre Freiheit und ihren Besitz wieder. So ziehen sie wieder heim nach Indraprastha.

Aber Duryodhana konnte es nicht verwinden, dass die Pâṇḍava so leichten Kaufes davon gekommen waren. Er erklärte dem Vater, er und seine Brüder würden zu den Waffen greifen, wenn die Pâṇḍusöhne nicht aufs Neue zu einem Würfelspiel geladen würden. Die Bedingungen sollten jetzt etwas mässigere sein. Wer unterliege, solle für zwölf Jahre in die Verbannung wandern; im dreizehnten sollten sie noch als Unbekannte leben, im vierzehnten aber zurückkehren dürfen und ihr eigenes Reich wieder erhalten. Yudhishṭhira wagte es nicht, die Aufforderung des Dhṛitarâshṭra zurückzuweisen. Er kam und wurde zum zweiten Male von Çakuni im Spiele besiegt.

Nun mussten die Pâṇḍusöhne als Verbannte in die Wildniss ziehen.

Von ihrem Purohita oder Hauspriester geführt wanderten sie in Einsiedlertracht durch Kurukshetra über die Dṛishadvatî zur Sarasvatî in den Kâmyaka-Wald, befreiten denselben von einem menschenfressenden Riesen und versammelten viele Brahmanen um sich. Sie lasen den Veda, übten sich im Bogenschiessen und verschafften sich und den Brahmanen ihren Unterhalt durch die Jagd, theils im Kâmyaka- theils im benachbarten Dvâitavana-Walde lebend. In diese Periode des einförmigen Waldlebens konnten nachher manche Episoden passend eingeschoben werden.

Im dreizehnten Jahre begaben sie sich verkleidet in die Stadt des Königs der Matsya, Virâṭa; Yudhishṭhira als Brahmane und Gesellschafter im Würfelspiele für den König; Bhîma als Koch und Ringer; Arjuna in Frauentracht, als Eunuch und Lehrer im Gesang, im Tanzen und in der Musik. Im Frauengemache angestellt gab er der Tochter des Königs und ihren

Digitized by Google

Gespielinnen Unterricht. Nakula gab sich als einen Stallmeister, Sahadeva als Aufseher der Heerden aus. Die Drâupadî endlich trat als Dienerin in die Dienste der Königin.

So lebten sie dort am Hofe des Königs der Matsya in untergeordneter Stellung.

Da geschah es, dass die Kurusöhne im Verein mit dem König der Trigarta das Land des Königs der Matsya mit Krieg überzogen, den König Virâṭa fingen, seine Heerden wegtrieben und grosse Noth bereiteten. Da erhoben sich die Pâṇḍusöhne als Helfer, befreiten den König, schlugen das feindliche Heer in die Flucht und gewannen die geraubten Heerden wieder. Jetzt legten sie die unwürdige Verkleidung ab und gaben sich zu erkennen. Der erfreute König der Matsya schloss einen Bund mit ihnen und vermählte seine Tochter mit Arjuna's Sohne Abhimanyu. Zu der Hochzeit erschienen auch der Pañcâlakönig Drupada, sowie die Helden der Yâdava, vor Allem Kṛishṇa, und noch manche andere Fürsten.

Am Tage nach der Hochzeit traten die Könige in der Halle des Virâṭa zusammen, um die Sache der Pâṇḍava zu berathen. Es wurde ein Bote nach Hâstinapura geschickt, um von den Kuru einen Antheil des Landes für die Pâṇḍusöhne zurückzufordern, da die Zeit der Verbannung vorüber sei.[1] Er wurde ohne Antwort zurückgeschickt, und nachdem auch weitere Versuche einer friedlichen Ausgleichung gescheitert, war der Kampf unvermeidlich.

In Kurukshetra, jenem seit Alters heiligen Gebiete zwischen der Yamunâ und Dṛishadvatî, stiessen die Heere zusammen.

Es waren gewaltige Völkermassen, die dort zusammen strömten, um die entscheidende Schlacht zu schlagen. Zu den Kuru stiessen als Bundesgenossen die östlichen Völker der Koçala und Videha, der Anga, Banga (d. i. Bengalen), Pâuṇḍra und Kalinga; ferner die Çûrasena, und weiter von Westen her Bhûriçravas, der König der Bahlîka;[2] Sudakshiṇa, der König der Kâmboja, sammt den Çaka und Yavana (d. i. Griechen); König Jayadratha mit den Sindhu und Sâuvîra, die fünf Brüder-Könige der Kekaya, die Gândhâra und der König der Madra;

[1] Sie fordern übrigens nicht das alte Gebiet um Indraprastha, sondern die Städte Kuçasthala, Vâraṇâvata, Mâkandî und Vṛikasthala, von denen die drei ersten im Gebiete der Pañcâla, die vierte in dem der Matsya lag. Dies ist beachtenswerth; sie erscheinen hier also nicht als Vertreter der eigenen Ansprüche, sondern derjenigen der verbündeten Herrscher. S. Lassen, a. a. O. I², 840. 841.

[2] D. i. Balkh.

endlich noch von den südlichen Völkern ein Theil der Yâdava, sowie zwei Könige von Avantî oder Ujjayinî. Auf der Seite der Pâṇḍusöhne aber standen vor Allem die Pañcâla mit ihrem Könige Drupada an der Spitze, die Matsya und Kṛishna, der göttliche Held der Yâdava, mit einem Theile dieses Volkes; ferner der König von Kâçi am Ganges (bei Benares); Dṛishṭadyumna, der König des Cedi-Volkes; die Magadha unter ihrem Könige Jayatsena, und das Volk der Daçârṇa; endlich noch der König des südlichen Pâṇḍya-Reiches. Die meisten dieser Völker, die mit den Pândava verbündet erscheinen, sassen auf dem rechten Ufer von Ganges und Yamunâ, nach Osten bis Magadha, während die Kuru vor Allem mit den Völkern nördlich vom Ganges und weiter im Osten, sowie mit denen des fernen Westens vereinigt kämpfen.

An der Spitze des Kuru-Heeres standen der alte Bhîshma, der Senior seines Geschlechtes, Grossoheim der Söhne des Dhṛitarâshṭra wie auch der Pâṇḍava, und neben ihm Duryodhana, der erbittertste Gegner der Pâṇḍusöhne. Im Heere der Pândava spielt vor Allem Kṛishṇa, der den Wagen des Arjuna lenkt, als Leiter und Rathgeber in der grossen Schlacht eine wichtige Rolle. Allen voran erscheinen die fünf Söhne des Pâṇḍu auf ihren mit Standarten geschmückten Streitwagen; Yudhishṭhira und der furchtbare finstere Bhîma mit dem Streitkolben, Arjuna, der gewaltige Bogenschütze, Nakula und Sahadeva.

Als die Heere gegen einander anrückten, da rief der alte Bhîshma mit donnerähnlicher Stimme seinen Kriegern zu: „Heute sind dem Tapferen die Pforten des Himmels geöffnet! Wandelt den Weg, den schon eure Väter gegangen, nach ruhmvollem Tode zum Himmel des Indra emporsteigend! Oder wollt ihr lieber kläglich daheim auf dem Lager durch Krankheit sterben? Nein, nur im Felde ziemt sich dem ächten Kshatriya zu fallen!"

Und dann blies er zum Angriff auf der grossen goldgeschmückten Muschel.

Da begann ein furchtbares Kämpfen und Morden, das uns im Epos mit lebendigen, kraftvollen Zügen vorgeführt wird. Die Fürsten überschütten einander mit Pfeilen; Wagen, Rosse, Elephanten stürmen zusammen. Wenn die Pfeile ausgegangen und die Bögen zerbrochen, dann springen die Kämpfer von den Wagen und gehen mit den Schwertern oder den wuchtigen Streitkolben auf einander los. In der Ferne aber krächzen die Raben und heulen die Wölfe, das furchtbare Leichenmahl voraus verkündend.

Digitized by Google

Es sind Züge gewaltiger Kraft, ja urwüchsiger Wildheit in diesen Schilderungen, die uns nicht selten an altgermanische Dichtungen erinnern.[1]

Neun Tage lang wogt der Kampf. Die Kuru sind im Vortheil, vor Allem weil der alte Bhîshma so furchtbar streitet. Da giebt Krishṇa dem Arjuna den Rath, die Rüstung Çikhaṇḍin's, des jungen Königssohnes der Pañcâla, anzulegen und dessen Wagen zu besteigen. Gegen den zarten Jüngling werde Bhîshma nicht fechten wollen und dann habe er gewonnen Spiel.[2] Es geschieht, und wie nun Bhîshma den Arjuna in Çikhaṇḍin's Rüstung und auf dessen Wagen nahen sieht, da ruft er ihm zu: Du magst auf mich schiessen, gegen dich kämpfe ich nicht! — Aber nun trifft ihn ein Regen von Arjuna's furchtbaren Pfeilen, die ihn schmerzlich verwunden. Da ruft der gewaltige, streitbare Greis: Das sind Çikhaṇḍin's Pfeile nicht! Sie durchdringen meinen Panzer, sie trinken meines Herzens Blut, — es sind Yama's Boten, — Arjuna's Pfeile sind es! — Und in gewaltigem Falle stürzt er bluttriefend herab vom Wagen.

Da entsetzten sich die Kuru, denn ihr starker Hort im Kampfe war gefallen; das Heer der Pândusöhne aber jubelte laut.

Nun führte Drona das Heer der Kuru, derselbe, welcher einst die jungen Pâṇḍava im Gebrauche der Waffen unterwiesen hatte. Es gelingt ihnen nicht, den alten Lehrer zu Fall zu bringen. Da rufen ihm plötzlich Yudhishthira und Bhima auf Krishna's Rath zu, sein Sohn Açvatthâman sei soeben gefallen, und als der Held erschreckt die Waffen sinken lässt, da schlägt ihm der Bruder der Drâupadî den Kopf ab.

Darnach führte Karṇa,[3] der Fürst der Añga, ein gewaltiger Kämpfer, das Heer der Kuru an.

---

[1] Diese kraftvollen alten Züge des grossen Epos sind wohl von keinem Anderen mit so viel Verständniss erfasst und wiedergegeben wie von Holtzmann in seinen „Indischen Sagen" (Bd. I a. A., Die Kuruinge).

[2] Warum Bhîshma um keinen Preis gegen Çikhaṇḍin fechten will, wird von ihm selbst durch eine sehr seltsame Geschichte motivirt. Çikhandin ist nämlich eigentlich ein Weib und zwar ein Weib, dem Bhîshma in einer früheren Geburt grossen Schaden zugefügt hat. Gegen ein Weib will aber der ritterliche Bhîshma durchaus nicht kämpfen und dieser Umstand wird von den Pâṇḍusöhnen höchst unedel benutzt um den greisen Helden zu Fall zu bringen. Man vgl. auch die Erzählung Amba in Holtzmann's Ind. Sagen, Bd. I p. 209.

[3] Dieser Held ist wahrscheinlich eine der ältesten Gestalten der Sage, bis in die mythologische, die urindogermanische Zeit zurückreichend. Die neuere Forschung hat ihn mit Achilleus und mit dem Siegfried der

Digitized by Google

Dieser herrliche, unüberwindliche Held, der bisher sich gekränkt grollend vom Kampfe fern gehalten, ein Sohn des Sonnengottes,[1] wird nach ruhmvollem Kampfe in schmählicher Weise zu Fall gebracht. Çalya, der Fürst der Madra der ihm Wagenlenkerdienste thun muss und über diese Erniedrigung erbittert ist, fährt ihn in einen Sumpf, und als er herabspringt, um den Wagen wieder frei zu machen, schiesst ihm Arjuna unritterlicher Weise seinen Pfeil in den Rücken.

Furchtbar wogte der Kampf nun weiter. Die Kuru verloren einen Helden nach dem anderen. Am achtzehnten Tage kam es endlich zum Kampfe zwischen Duryodhana und Bhîma. Mit Streitkolben stürmen die beiden Helden auf einander los. Zuerst gelingt es dem Duryodhana, einen Streich auf Bhîma's Brust zu führen, aber auf Kṛishṇa's Rath trifft Bhîma den Feind auf die Schenkel und zerschmettert ihm die Schenkelknochen, so dass er zusammenbricht. Sterbend aber klagt Duryodhana die Pâṇḍusöhne an, dass sie unehrlich, unritterlich gefochten und den Sieg mit Schande errungen, dass sie den Bhîshma und Droṇa durch schnöde List gefällt, den Karna schimpflich von hinten erschossen und ihn selber auf unehrliche Weise getroffen, denn schmachvoll sei es, „im Kampf mit der Keule den Gegner unter den Nabel zu treffen.“ — Bhîma aber, zornroth, stösst ihm den Schädel mit dem Fusse ein und ruft: Wir haben kein Feuer angelegt, unsere Feinde zu verbrennen, wir haben sie nicht im Spiel betrogen, wir haben ihre Weiber nicht beschimpft; durch die Kraft unserer Arme allein vernichten wir unsere Feinde.

An diesem Tage — dem achtzehnten Tage des grossen Kampfes — ward das ganze Heer der Kuru vernichtet, alle Fürsten, alle Krieger getödtet. Im Heere der Pândusöhne blasen die Muscheln Sieg und Yudhishṭhira wird zum König ausgerufen.

Nur drei Streiter des Kuru-Heeres waren entkommen und in den nahen Wald geflohen, darunter Açvatthâman, der Sohn des Droṇa. Er kann keinen Schlaf finden; da gewahrt er ein unzählbares Heer von Krähen auf den Aesten schlafend; ein

---

deutschen Sage identificirt. Vgl. auch Holtzmann, „Ueber das alte indische Epos“ (1881) p. 5. — Es mangelt uns leider bei unserer flüchtigen Skizze der Raum, auf diese Frage näher einzugehen.

[1] Auf Erden gilt er als niederen Ursprungs, als der Sohn eines Fuhrmanns, und darum besonders fühlt sich der Fürst der Madra so beleidigt, als ihm die Rolle des Wagenlenkers bei dem „Fuhrmannssohne“ übertragen wird.

Digitized by Google

Uhu mit feurigen Augen fliegt leise herzu und mordet eine nach der anderen. Da springt er auf, — das ist ihm eine Weisung. Er weckt die Gefährten und während das Heer der Pâṇḍava in tiefem Schlafe liegt, schleichen sie leise heran und tödten Einen nach dem Anderen, bis das ganze Heer vernichtet ist. Dann bringt Açvatthâman die wichtige Kunde dem noch mit den Todesqualen ringenden Duryodhana, der nun gern und freudig stirbt.

Nur die Pâṇḍusöhne, Kṛishṇa und sein Wagenlenker waren dem grossen Blutbade lebendig entronnen.

Nun wurden die Todtenopfer für die Gefallenen verrichtet, und Vyâsa, der alte Weise, erschien und vermittelte eine Versöhnung zwischen den Pâṇḍava und dem blinden, alten, seiner Söhne und Helden beraubten König Dhṛitarâshṭra. Mit Dhṛitarâshṭra an der Spitze zogen sie sodann Alle in der Stadt Hâstinapura ein. Yudhishṭhira verehrte im Palaste die Götter, wurde mit Glückwünschen von den Brahmanen begrüsst und empfing die Huldigungen der Unterthanen. Sodann wurde er unter Leitung des Kṛishṇa gekrönt, erklärte aber den Dhritarâshtra für sein Oberhaupt. — Gândhârî, die Frau des Dhritarâshtra, konnte den Verlust ihrer Söhne nicht verschmerzen und fluchte dem Krishna, weil er dieselben zu Grunde gerichtet habe.

Darnach veranstaltete Yudhishthira auf Kṛishṇa's Rath ein grosses Pferdeopfer, zu welchem viele Könige herbeiströmten. Die Pâṇḍava besiegten noch viele fremde Völker und unterwarfen sie ihrer Herrschaft. Der gebeugte alte König Dhṛitarâshṭra zog sammt seinem Weibe Gândhâri fort und kam nach einiger Zeit bei einem Brande in den Dschungeln des Ganges um.

Auch Kṛishṇa wurde zuletzt von dem Fluche der Gândhâri ereilt. In seinem Volke, das wir bei der grossen Schlacht getheilt in den beiden feindlichen Heerlagern vorfanden, entstand nach Verlauf mancher Jahre ein Zwist über jene Vorgänge, in Folge dessen sie sich gegenseitig vernichteten. Traurig zog Kṛishṇa selbst in die Wildniss und wurde dort im Versehen durch den Pfeilschuss eines Jägers getödtet.

Endlich zogen auch die Pâṇḍusöhne auf Vyâsa's Rath mit der Drâupadî in den Wald und starben auf einer Pilgerfahrt zum Götterberge Meru.

In Hâstinapura aber wurde Parîkshit Herrscher, der Enkel des Arjuna, Sohn jenes Abhimanyu, der die Königstochter der Matsya heimführte. Dieser starb nach langjähriger Regierung

Digitized by Google

an einem Schlangenbiss. Sein Sohn Janamejaya veranstaltete jenes grosse Schlangenopfer, bei welchem Vâiçampâyana auf Vyâsa's Aufforderung das grosse Lied vom Kampfe der Kuru und Pâṇḍusöhne vorgetragen haben soll. Und noch durch viele Geschlechter herrschte der Stamm des Pâṇḍu über das Volk der Bharata, oder, wie sie jetzt meist genannt werden, der Kuru-Pañcâla.

Digitized by Google

Dreiunddreissigste Vorlesung.

Die muthmaasslichen historischen Vorgänge, welche der Erzählung des Mahâbhârata zu Grunde liegen. Die Episoden des Mahâbhârata. Die „Geschichte vom Fisch" oder die Sintfluthsage. Nal und Damayanti. Sâvitrî.

Wir haben in unserer letzten Vorlesung in grossen Zügen die Erzählung des Epos von dem altberühmten Kampfe der Kuru- und Pâṇḍusöhne kennen gelernt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass dieser Heldensage grosse historische Vorgänge zu Grunde liegen, und es ist von Interesse und Wichtigkeit, diesen geschichtlichen Kern aus der reichen sagenhaften Umhüllung loszulösen.

Schon lange hat man erkannt, dass dieser Kern des Epos vor Allem darin zu suchen ist, dass das alte Geschlecht der Kuru, welches in Hâstinapura über die Bharata herrschte, durch ein jüngeres Geschlecht, die Pâṇḍava, aus dieser Stellung verdrängt und wahrscheinlich vernichtet ward. Dieses jüngere Geschlecht gründet sich einen Vorort in Indraprastha[1] an der Yamunâ und es gelingt ihm von dort aus, das Reich der Bharata zu gewinnen. Es stützt sich dabei auf die Macht der Pañcâla, wie auch der Matsya, und wird von dem Helden der Yâdava eifrig gefördert. In diesem feindlichen Zusammenstoss des alten mächtigen Volkes der Bharata mit den Pañcâla und deren Bundesgenossen liegt der Schwerpunkt der Handlung des Gedichtes; und das Ergebniss des grossen Kampfes ist die Vereinigung des Gebietes der Bharata oder Kuru mit dem der Pañcâla, die Gründung eines bedeutenden mittelindischen Reiches, das diese Völker in sich fasst.

Die Sage hat sich bemüht, jenen Sturz und Untergang des alten Kuru-Geschlechtes durch ein fremdes, bis dahin unbekanntes Geschlecht mit einem versöhnenden Schleier zu ver-

[1] Dem nachherigen Delhi.

Digitized by Google

hüllen. Sie stellt die Sache so dar, als wenn auch die Pâṇḍusöhne eigentlich zum Kuru-Stamme gehörten. Aber unschwer lässt sich hier die sagenhafte Erfindung erkennen. Dem siegenden Geschlechte musste ja viel daran gelegen sein, seinen Anspruch auf die Herrschaft als einen altererbten darzustellen, sich selbst die erlauchte Ahnenreihe der Kuru-Fürsten anzumassen.

Seltsam und phantastisch genug ist dieser Versuch, das Pâṇḍugeschlecht an den Kuru-Namen anzuknüpfen. Die Sage lässt den letzten ächten Kuru-Sprössling kinderlos bleiben und dann muss der heilige Vyâsa selbst, der zugleich Autor des grossen Epos sein soll, als angeblicher Halbbruder dieses letzten Kuru-Sprösslings auftreten und dessen Wittwen Kinder erwecken, den Dhṛitarâshṭra und den Pâṇḍu, die nun doch beide keine wirklichen Kuru-Söhne sind, da ja Vyâsa der Sohn des Brahmanen Parâçara ist und keinen Tropfen Kuru Blutes in sich trägt.[1] De jure aber sind sie Vicitravîrya's Söhne, gelten also als Kuru-Sprösslinge. Im Grunde giebt aber die Sage bei dieser Darstellung das Aussterben des Kuru-Stammes selbst zu, und mit dem Fall des alten Bhîshma verlöscht in Wahrheit das Kuru-Geschlecht. So war es vermuthlich auch in der ältesten Fassung der Sage dargestellt, dass der gewaltige Bhishma, der letzte Kuru-König, in tapferem Kampfe gegen das fremde Geschlecht der Pâṇḍava fällt und diesem damit der Herrschersitz zufällt. Aber in geschraubtester Weise ist diese alte Thatsache in dem Epos, wie es uns jetzt vorliegt, umgestaltet. Man könnte sagen, dass das Epos selbst, indem es den Vyâsa — seinen Autor — als Erzeuger des Dhṛitarâshṭra wie des Pâṇḍu darstellt, in naiver Weise das Bekenntniss ablegt, dass jene Gestalten Schöpfungen des Dichters seien. Diese Darstellung bringt es zu Wege, das Recht des letzten Kuru-Königs Dhṛitarâshṭra und das des Pâṇḍu ganz auf gleiche Stufe zu stellen, nur dass der erstere die Erstgeburt für sich hat, — dafür ist er aber wiederum blind und unfähig zu herrschen. Bei der folgenden Generation wird auch dieser Punkt noch künstlich geschraubt, indem Duryodhana und Yudhishṭhira, die beiden Rivalen, an ein und demselben Tage geboren sein sollen. Um die Ansprüche des Yudhishṭhira noch sicherer festzustellen und über allen Zweifel zu erheben, lässt die Sage den blinden Dhṛitarâshṭra selbst diesen zuerst zu

[1] Dass in einer älteren Bearbeitung der Sage wahrscheinlich Bhîshma die Rolle des kinderzeugenden Schwagers zufiel, ist schon oben ausgesprochen worden.

Digitized by Google

seinem Nachfolger bestimmen, nachdem sich die Pâṇḍava in Krieg und Kampfspiel vor Allen hervorgethan, und erst nachher giebt er in seiner Schwäche dem Drängen Duryodhana's nach und verbannt die Pâṇḍava aus Hâstinapura nach Vâraṇâvata. So erscheinen sie schon hier als ihres Rechtes Beraubte, denn dem Könige stand es frei, seinen Nachfolger zu bestimmen. Sie werden dann auf heimtückische und meuchlerische Weise von Duryodhana verfolgt und als ihnen endlich die Kuru aus Furcht vor dem Pañcâla-König einen Antheil Landes hatten zugestehen müssen, werden sie durch Würfelspiel um diesen gebracht, wandern dreizehn Jahre in der Verbannung, und wie sie dann ihr berechtigtes Erbe wieder verlangen, werden sie höhnisch abgewiesen. Sie sind die unschuldig Gekränkten, ihres Besitzes Beraubten, und haben das volle Recht, zu den Waffen zu greifen und die Kuru vom Throne zu stürzen.

Das Epos scheint den dunklen und zweifelhaften Ursprung der Pâṇḍava selbst noch in einigen Zügen anzudeuten. Pâṇḍu zieht in den Wald, und nach Jahren werden aus dem Walde die fünf Kinder nach Hâstinapura gebracht. Heilige Ṛishi's bringen sie, sagen, dass es die Söhne des Pâṇḍu seien, und verschwinden alsbald, aber — so berichtet das Epos — „einige sagten, sie sind die seinigen, andere, sie sind es nicht; noch andere, wie können sie Pâṇḍu's Söhne sein, da er seit langer Zeit todt ist?“[1] Also ihr Ursprung wird alsbald bezweifelt, sie tauchen aus der Dunkelheit auf.

Wo dies Geschlecht in Wirklichkeit hergekommen, darüber lassen sich schwer Vermuthungen aufstellen.[2] Nur soviel scheint gewiss, dass sie zuerst bei den Pañcâla zu einer festen Stellung und gewissem Einfluss gelangen und von dort aus dann weiter operiren, und zwar stellt die Sage die Verbindung der Pâṇḍava mit den Pañcâla in der Form einer Heirath dar; die fünf Pâṇḍu-Söhne vermählen sich mit Drâupadî, der Tochter des Königs der Pañcâla.

---

[1] Vgl. Lassen, a. a. O. I², 788.

[2] Vielleicht, dass die merkwürdige Polyandrie der Pâṇḍu-Söhne, zweifellos ein alter Zug der Sage, auf eine solche Vermuthung leiten könnte. Holtzmann meint, dass die Pâṇḍava wohl einen nicht arischen, von Norden her eingedrungenen Stamm bezeichnen (s. „Ueber das alte indische Epos“, Anm. 27 p. 19). Ueber Polyandrie im Himâlaya findet sich ein Aufsatz von Stulpnagel im Indian Antiquary VII (1878); über Polyandrie, namentlich in Südindien vgl. auch Schlagintweit, Indien in Wort und Bild, Bd. I p. 100. Die Bundesgenossen, welche die Pâṇḍava im Kampfe unterstützen, lassen es mir eher wahrscheinlich erscheinen, dass dieselben aus dem Süden kamen.

Digitized by Google

Was bewog nun wohl — so müssen wir fragen — die späteren Bearbeiter des Mahâbhârata, die Pâṇḍusöhne, welche in der alten Gestalt des Epos eine offenbar sehr hässliche Rolle spielten und nur durch Tücke und Verrath zum Siege gelangten, geflissentlich zu rechtfertigen und zu rühmen, die Kuru dagegen, die herrlichen Helden des alten Gedichtes, mit Anschuldigungen und Schmähungen aller Art zu überhäufen? Welches Motiv war stark genug, um in späterer Zeit so geradezu die völlige Umkehrung in der Beurtheilung von Sieger und Besiegten zu bewirken, das alte Epos gewissermassen auf den Kopf zu stellen?

Dies seltsame Factum ist in der That nicht leicht zu erklären, und werden wir bei einem Volke wie die Inder ausser den politischen Motiven von vornherein auch religiöse als mitwirkend vermuthen müssen, — aber welche waren es und wie hing die Sache näher zusammen?

Meine — natürlich nur vermuthungsweise auszusprechende — Ansicht darüber ist in Kürze etwa folgende.

Der alte Dichter des Mahâbhârata lebte in jener Zeit, wo Brahmâ als der oberste Gott des indischen Pantheons galt (d. i. zwischen dem siebenten und fünften oder vierten Jahrh. v. Chr.) und war vermuthlich ein Sohn des Kuru-Landes, wo der Brahmanismus und die aus demselben hervorgegangene Brahmâ-Verehrung ihren ersten und festesten Sitz hatten. Er hörte in alten Volksgesängen, in epischen Liedern bei Festen und Opfern und vielleicht auch in mündlicher prosaischer Rede erzählen von dem alten ruhmreichen Kuru-Geschlecht, das einst in seinem Lande geherrscht und echtes Helden- und Ritterthum gepflegt hatte, aber dann durch ein fremdes, freches Geschlecht von Eindringlingen in unehrlichem Kampfe zu Fall gebracht und vernichtet war, sein altes ehrliches Heldenthum mit dem Tode besiegelnd. Diesen tragischen Untergang besang jener grosse alte Dichter in ergreifender Weise; ihm standen die Helden seines Landes als Musterbilder ritterlichen Wesens da, die siegreichen Gegner aber, die Pândava, die Pañcâla und Matsya, mit dem Yâdava-Helden Krishna an der Spitze, hatten unredlich gefochten, den Sieg mit Schande erkauft. Dies war das alte Bhârata-Lied, das schon in den Grihyasûtra's erwähnt wird.

Aber die Zeiten änderten sich. Jene Völker, die damals die Kuru besiegt und ihr Land gewonnen, traten mehr und mehr in den Vordergrund und erlangten im Gangeslande, in Madhyadeça, durchaus die beherrschende, maassgebende Stellung. Sie waren es und ihre Priester vor allen Dingen, welche den

Digitized by Google

Kampf gegen den immer mächtiger werdenden Buddhismus aufnahmen. Ihren Volksgott Vishnu, der in dem gefeierten populären Helden Krishna sich verkörpert haben sollte, stellten sie dem Çâkya-Sohne entgegen und machten auf alle Weise Propaganda für seinen Cultus. Der Erfolg war glänzend, im Gangeslande wurde Vishṇu-Kṛishṇa der herrschende Gott (etwa vom vierten Jahrhundert vor Chr. an). Die Priester dieses Gottes und Angehörige der über die Kuru siegreichen Stämme waren es, welche jetzt das alte Gedicht vom Falle der Kuru einer vollständigen Umarbeitung unterzogen. Es war ja ehrenvoll für sie, ihr Volk und ihre Helden, dass sie einst die Kuru zu Fall gebracht, aber sie fanden in dem Epos ihre siegreichen Helden geschmäht, die Kuru verherrlicht, — das musste umgeändert werden, das herrliche, vom Volke mit Begeisterung gehörte Gedicht sollte den Ruhm ihrer Helden und ihres Gottes verkünden. So entstanden alle jene Aenderungen, welche die Pâṇḍava rechtfertigen sollten und — was zu dem selben Ziele führte — die Gegner schmähten und tadelten. So entstanden vor Allem auch alle jene Abschnitte, welche den Kṛishṇa als höchsten und heiligsten Gott, als Incarnation des Vishṇu feiern und die in so grellem Widerspruche stehen mit all den erbärmlich hinterlistigen Thaten und Rathschlägen, durch welche sich Krishna im Kampfe auszeichnet. Der zuerst fast unbegreifliche Widerspruch löst sich aufs Schönste bei unserer Annahme: dem ersten alten Dichter, dem Sohn des Kuru-Landes, musste Krishna im schwärzesten Lichte erscheinen; den späteren Bearbeitern aber war er der erste, berühmteste Held ihres Stammes, die Gottheit selbst — und in diesem Sinne feierten sie ihn. Man braucht darum nicht — wie Holtzmann es thun will[1] — zur Lösung des Widerspruches Verschmelzung des alten epischen Kṛishṇa „mit einem ganz anderen Kṛishṇa, dem vergötterten Stammeshelden einer tapferen und siegreichen Völkerschaft" anzunehmen. Es war vielmehr ein und derselbe Kṛishṇa, — zuerst vom Standpunkt des Kuru-Dichters angesehen, dann aber vom Standpunkt der siegreichen Stämme, der Yâdava — Matsya — Pañcâla.[2]

Eine ungezwungenere Erklärung dürfte sich schwerlich

---

[1] Vgl. Holtzmann, Ueber das alte indische Epos (1881) p. 11. Auch Arjuna, Ein Beitrag zur Reconstruction des Mahâbhârata (1879) p. 61.

[2] Man denke sich einmal Bismarck vom Standpunkt der Franzosen, dann von dem der Deutschen geschildert, — es werden wohl sehr verschiedene Bilder sein.

Digitized by Google

für den bisher noch nicht gelösten Widerspruch auffinden lassen.

Vom Standpunkte der späteren Bearbeiter ist es ganz natürlich, dass sie Duryodhana und die Seinen als Ketzer schildern, denn Duryodhana ist ja der Feind des Krishna und weiss nichts von dessen Göttlichkeit. Wenn es richtig ist, was Holtzmann wahrscheinlich zu machen sucht, dass manche Züge des Gedichtes den Duryodhana der Hinneigung zum Buddhismus beschuldigen,[1] so käme mir auch das sehr natürlich vor bei den leidenschaftlichen Kṛishṇa-Verehrern, die vor Allem mit dem Buddhismus kämpften und keine schlimmere Ketzerei kannten als diese, bei denen der Name „Buddhist" das grösste Schmähwort war.

Die Pâṇḍusöhne dem gegenüber sind in der letzten Bearbeitung durchweg als fromme, dem Kṛishṇa und den Priestern ergebene Fürsten geschildert, sie werden darum gepriesen und deutlich wird zu erkennen gegeben, dass sie dieser Ergebenheit vor Allem ihren endlichen Erfolg verdanken, — zu Nutz und Nachachtung aller Könige und Fürsten!

Die feindselige Behandlung des Duryodhana und der Seinen hindert indessen nicht, dass schliesslich doch eine Versöhnung mit der Kuru-Partei, resp. mit Dhṛitarâshṭra, stattfindet. Yudhishṭhira wird in Hâstinapura gekrönt, erklärt aber selbst den Dhṛitarâshṭra für sein Oberhaupt. Es kam den glücklichen Siegern gerade darauf an, die ruhmreichen Traditionen des Kuru-Landes aufrecht zu erhalten, sie bemühten sich nur, dieselben gewissermassen für sich in Anspruch zu nehmen, sich selbst als echte und rechte Besitzer und Erben des Landes darzustellen, — daher die Einfügung der Pâṇḍava in den Kuru-Stammbaum. Auch in religiöser Hinsicht verstanden die letzten

[1] Dahin rechnet H., dass Duryodhana's Freund und geistlicher Rathgeber Cârvâka als Buddhist erscheint, ein umherziehender Bettelmönch, ein „schamloser Unhold". Ferner, dass die Räthe oder Priester des Duryodhana hellrothe oder gelblichrothe Gewänder tragen, — die Tracht der buddhistischen Lehrer. Auch in dem Namen des Açvatthâman sieht H. einen Anklang an Açvattha, den heiligen Feigenbaum der Buddhisten; der seltsame Stirnschmuck desselben erinnert nach ihm an die „protubérance du crane" bei Buddha. Es sind dies feine und werthvolle Bemerkungen, aber keinesfalls möchte ich daraus mit H. den Schluss ziehen, dass „der grosse Unbekannte", der erste eigentliche Dichter des Mahâbhârata, während der Blüthezeit des Buddhismus, vielleicht am Hofe des Açoka (!) lebte. Vgl. „Das alte indische Epos" p. 13. 14. Mit Açoka und dem Buddhismus hatte doch der tragische Untergang des alten Kuru-Geschlechtes gar nichts gemein. Das sind später eingefügte Züge.

Bearbeiter des Epos eine Versöhnung der älteren und der späteren Zeit zuwege zu bringen. Wurde auch Krishṇa-Vishṇu am meisten gefeiert, so blieb doch der alte Brahmâ in seiner Würde als grosser Gott unangetastet, und auch Çiva, die Hauptgottheit eines anderen grossen Theils der Inder, wurde in gleichem Rang in das Epos aufgenommen. So zeigt uns dasselbe jetzt die Religion der drei grossen Götter, wird damit den grössten religiösen Parteien der Brahmanen gerecht und darf den Anspruch erheben, dem ganzen Inderlande Autorität zu sein.

An dem Reichthum der in das Mahâbhârata episodisch eingefügten Dichtungen dürfen wir nicht vorüber gehen, ohne wenigstens Einiges davon kennen gelernt zu haben. Sie bilden ja, wie früher erwähnt, nicht weniger als drei Viertel des grossen Epos.

Da ist zuerst historisch von hohem Interesse die Sage von der Sintfluth, von welcher wir bekanntlich bei den verschiedensten Völkern Berichte finden. Im Mahâbhârata ist ihr Inhalt im Wesentlichen folgender[1]:

König Manu, der Sohn des Vivasvant, ein altberühmter Weiser, übte gewaltige, strenge Busse, mit emporgestreckten Armen, auf einem Beine stehend, und auch in anderer Weise. Als er einst am Ufer der Virinî büsste, ward er von einem kleinen Fische angeredet, der zu ihm sprach: „Rette mich vor den grossen und starken Fischen, die mich bedrängen!“ Manu nahm den Fisch und that ihn in ein Gefäss. Daselbst wuchs er zusehends, so dass er bald keinen Platz mehr im Gefäss hatte. Da trug ihn Manu in einen grossen See. Aber der Fisch wuchs weiter und war in einigen Jahren zu riesenhafter Grösse herangewachsen. Auf seine Bitte brachte ihn Manu darauf in die Gaṅgâ, und als er auch dort keinen Platz mehr hatte, in den Ocean. Der Fisch aber, um sich dankbar zu erweisen, verkündete dem Manu: „Wisse, in Kurzem wird eine Ueberschwemmung kommen über alles Feste und Bewegliche. Die Abwaschungszeit der Geschöpfe ist nahe; Allem, was sich reget und was sich nicht reget, ist genahet eine überaus schreck-

---

[1] Es ist die Episode „Matsyopâkhyânam“, d. i. die Erzählung von dem Fisch; im Mahâbhârata, Calcutt. Ausg. Bd. I p. 663—665. Besonders herausgegeben von Bopp in seinem Buch: „Diluvium cum tribus aliis Mahâbhârati praestantissimis episodiis.“ Auch in Joh. Schmidt's Sanskrit-Chrestomathie. Weimar 1868.

Digitized by Google

liche Zeit. Baue ein Schiff, ein festes, mit einem Seile versehenes, und steige sammt den sieben Weisen (Rishi's) in dasselbe hinein. Und alle Samen auch, wie immer sie von den Brahmanen genannt sind, bring in dieses Schiff, wohlverwahrt und abgesondert. Dann werde ich gehörnt erscheinen und dich retten." Und Alles geschah so, wie der Fisch gesagt hatte. Manu baute sich das Schiff, nahm die sieben Weisen und allerhand Samen mit hinein, und als die Fluth eingetreten war, erschien der Fisch wirklich. Manu aber band das Schiff mit dem Seile an das Horn des Fisches und wurde von diesem letzteren durch die Meeresfluth gezogen. Da war Alles mit Wasser bedeckt, von der Erde war nichts mehr sichtbar. So fuhren sie Jahre lang umher. Da zog der Fisch das Schiff zum höchsten Gipfel des Himâlaya und gebot dem Manu, es daselbst festzubinden. Also geschah es, und seit jener Zeit heisst der Gipfel Nâubandhanam, d. h. Schiffsbindung. Der Fisch aber verkündete jetzt dem Manu und sprach: „Ich bin der Herr der Geschöpfe, Brahmâ! Höheres, als ich bin, giebt es nicht!" Und er gebot ihm, nachdem die Fluth sich verlaufen, alle Geschöpfe neu zu schaffen, alle Welten, was sich regt und was sich nicht regt, und Manu, vermöge seiner gewaltigen Busskraft, führte Solches auch wirklich aus.

Hierbei ist zu beachten, dass der Fisch sich als Brahmâ zu erkennen giebt, nicht als Vishṇu, woraus wir schliessen können, dass die Sage in dieser Form älter ist, als die zweite Bearbeitung des Mahâbhârata, die ja im Sinne der vornehmlichen Vishnu-Verehrung ausgeführt wurde. In dem Bhâgavata Purâṇa, wo die Geschichte auch erzählt wird, giebt der Fisch sich als Vishnu zu erkennen.

Uebrigens wird uns die Sage von der Sintfluth und der Rettung des Manu durch den Fisch in schlichter, anspruchsloser Weise schon im Çatapatha-Brâhmaṇa (1, 8, 1) erzählt, und das ist die älteste Version, in der wir dieselbe auf indischem Boden vorfinden. Aus welchem Grunde die grosse Fluth eintritt, ist in unserer Erzählung nicht deutlich angegeben, da aber der Fisch sagt: die Abwaschungszeit der Geschöpfe ist nahe, die überaus schreckliche, — so darf darin vielleicht eine Andeutung gesehen werden, dass die grosse Fluth die Folge der Verderbniss unter den Geschöpfen ist, dass sie als ein Reinigungs- und Sühnungsbad sich über die Welt ergiesst, als eine wirkliche Sündfluth; doch bleibt dies zur Hälfte immer noch Vermuthung.

Vielleicht die schönste, poetisch vollendetste unter allen Episoden des Mahâbhârata ist die Erzählung von Nal und

Digitized by Google

Damayanti, der gattentreuen Königin. Sie ist vor Allem durch die reizvolle Uebersetzung von Friedrich Rückert schon lange in weiten Kreisen bekannt, und darf ich daher wohl von einer näheren Angabe des Inhalts absehen. — Schon im Jahre 1819 gab Bopp den Originaltext heraus,[1] und A. W. v. Schlegel urtheilte über den Werth des Gedichtes in seiner „Indischen Bibliothek" in einer für immer maassgebenden Weise. Er sagte daselbst[2]:

„Hier will ich nur soviel sagen, dass nach meinem Gefühl dieses Gedicht an Pathos und Ethos, an hinreissender Gewalt der Leidenschaften wie an Hoheit und Zartheit der Gesinnungen, schwerlich übertroffen werden kann. Es ist ganz dazu gemacht, Alt und Jung anzusprechen, Vornehm und Gering, die Kenner der Kunst und die welche sich bloss ihrem natürlichen Sinne überlassen. Auch ist das Märchen in Indien unendlich volksmässig und verschiedentlich in neueren Formen und Mundarten behandelt worden. Dort ist die heldenmüthige Treue und Ergebenheit der Damayantî ebenso berühmt, als die der Penelope unter uns, und in Europa, dem Sammelplatze der Erzeugnisse aller Welttheile und Zeitalter, verdient sie es ebenfalls zu werden."

So angekündigt wurde das Gedicht bald bei uns bekannt und berühmt, vor allem seitdem es durch Rückert i. J. 1828 übersetzt worden. Zwar erschienen Uebersetzungen des Nal auch noch von Kosegarten (1820), von Bopp (1838), von Ernst Meier[3] (1847) und Ad. Holtzmann[4] (1854), aber die Rückert'sche blieb der Liebling des Publikums. Und mit Recht, denn sie ist mit bestrickend poetischem Zauber umgeben, und auch das Fremdartige darin muthet uns an mit seltsamem Reize. Allerdings ist es wahr, dass Manches — wie namentlich die starken Wortzusammensetzungen — im Deutschen bisweilen höchst seltsam und dunkel oder auch geziert klingt, was im Indischen ganz natürlich und einfach ist, so dass man sagen kann, es wirke im Original wesentlich anders als in der Uebersetzung, sei also nicht entsprechend wieder gegeben; aber doch steigt

---

[1] 3. Aufl. Berlin 1868.

[2] Ind. Bibl. I, p. 98 flg.

[3] Ernst Meier, Klassische Dichtungen der Inder, Bd. I, Stuttgart 1847.

[4] Ad. Holtzmann, Indische Sagen, Stuttgart 1854, Bd. II; es ist dies eigentlich mehr eine Umdichtung als eine Uebersetzung. — Vgl. auch Edmund Lobedanz, König Nal und sein Weib. Indische Sage Deutsch metrisch bearbeitet (Leipzig, Brockhaus).

Digitized by Google

dem Leser damit eine Ahnung auf von dem eigenthümlichen Sprachgeiste, in welchem das Original gedichtet ist. Bedenklicher scheint es, dass Rückert sich bisweilen ausschmückende Zusätze erlaubt hat. Indessen überwiegen die Vorzüge des Buches doch so sehr, dass es seinen Ruf mit vollem Rechte geniesst.

Das Nalopâkhyânam oder die Erzählung vom Nal findet sich im dritten Buche des Mahâbhârata, im sogenannten Vanaparvan oder „Waldtheile“. Die Pândusöhne sind in der Verbannung im Walde, und dort erzählt der weise Bṛihadaçva dem Yudhishthira die Geschichte des Nal, um ihn mit dessen Schicksal zu trösten, da ja auch Nal durch das Spiel elend geworden, in der Wildniss in weit schlimmeren Verhältnissen umherirrte und schliesslich doch wieder zu Glück und Freude kam.

Wenn es der mittelalterlich-indischen Poesie mit vollem Rechte nachgerühmt wird, dass sie vor Allem Frauengestalten von unnachahmlicher Schönheit geschaffen, so strahlt die Gestalt der Damayantî als schönster Stern, als edelste Perle unter ihnen allen. Es ist in der That sehr reizend erzählt, wie die Vidarbha-Königstochter unter Göttern, Königen und Helden sich Nal, den Nishaderkönig, zum Gemahle wählt; und wie sie die Götter, die selbst um ihre Hand werben, demüthig, inbrünstig, rührend anfleht, ihr doch den Nal und seine Liebe zu gönnen. Wie sie dann glücklich vereinigt leben, bis das schlimme Verhängniss über Nal hereinbricht und er im Spiele, vom bösen Dämon besessen, sein Reich verliert und Alles, was er besitzt, — nur nicht sein Weib, hier kommt ihm die Besinnung wieder! Damayantî verspielt er nicht! Sehr reizend, unendlich rührend ist es, wie sie dann in die Wildniss wandern, beide zusammen nur mit einem Gewande bekleidet, wie dann Nal vom bösen Geiste berückt die schlafende Gattin verlässt, und wie die zarte Damayanti, erwachend, im wilden Walde sich allein sieht und mit Entsetzen darüber klar wird, dass sie von ihrem Gatten verlassen worden. Wie sie dann im Walde trostlos umherirrend, in den süssesten und schmerzlichsten Tönen klagend, den einzig Geliebten sucht; wie sie zum Berge, zum Tiger, zum Açokabaum spricht, sie alle bittend, flehend, ihr von dem Gatten Kunde zu geben; nicht sorgend um sich, sondern nur um ihn, wie er jetzt so allein ohne Trösterin in seinem Elend wandern muss. Wer die Töne des Herzens kennt, die Laute echter, reiner, aus dem Innersten geborener Poesie, der muss sie hier in diesen Gesängen finden. Des

Digitized by Google

tropischen Urwaldes Schrecken und seine Schönheit treten in lebendigen Schilderungen hervor, all die zahllosen, mannigfaltigen Bäume, Sträucher und Pflanzen, die wilden Thiere aller Arten, die Berge und Gewässer, von Vögelschaaren durchtönt, — und zwischem Allem dahin wandelt die reine Vidarbherin, die schuldlose zarte Damayantî, mit zerrissenem Herzen um den Gatten klagend. Kaum hat sie Zuflucht gefunden bei einer walddurchziehenden Karavane, so bricht erneutes Unheil herein; die Karavane wird von einer Heerde wilder Elephanten vernichtet. Sie, die Fremde, wird als die Schuldige verklagt, deren Sünde dies Missgeschick heraufbeschworen haben müsse. Schmähung, Misshandlung, Verfolgung, — Alles bricht über sie herein; sie duldet es still und ergeben, obschon sie sich doch schuldlos weiss, bis sie endlich ein Asyl bei der Cedi-Königin findet. Nach Schicksalen mannichfachster Art, nach den abenteuerlichsten Verwandlungen, Jahren des Leides und der Schmach, gewinnt endlich Nal die Geliebte wieder. Und hinreissend schön ist es geschildert, wie sie aufjauchzt in dem wieder erlangten Glück, wie sie dem Geliebten Alles, Alles vergiebt und dann wieder im Nishâderland mit ihm das Glück geniesst, das sie durch unendliches Leid hundert und tausend Mal verdient hat.

Ein Märchen nennt Schlegel die Dichtung in der vorhin angeführten Beurtheilung, und es sind in der That phantastisch-märchenhafte Züge darin. Die Verwandlung von Nal's Gestalt in die eines anderen Mannes, die zauberhafte Würfel- und Zählekunst, die geschenkweise von Einem auf den Anderen übertragen wird, die Fahrt mit den Rossen durch die Lüfte, hundert Meilen an einem Tage, die Unterhaltung mit dem Schlangenkönig, die Erscheinung von heiligen Büssern, die nach gethaner Prophezeihung alsbald wieder verschwinden, — das Alles sind Züge, wie sie so recht in die romantisch-phantastische Dichtung hineingehören. Im Ganzen aber muss man durchaus hervorheben, dass dies Gedicht sich frei hält von allzu weitgehenden Uebertreibungen, dass es getragen und durchdrungen ist von dem Geiste echter poetischer Schönheit.

Sehr schön und tief angelegt ist ferner auch die Episode von Sâvitri, und in ihr tritt uns gleich wieder eine der reizendsten Frauengestalten der indischen Dichtung entgegen.

Sâvitrî war die Tochter des Königs Açvapati, der in Madra regierte. Hold und schön wie Lakshmî[1] wuchs sie

---

[1] Die Göttin der Schönheit und des Glückes.

Digitized by Google

heran, bis die Zeit herangekommen war, wo sie sich nach eigener Wahl vermählen sollte. Da wählte sie Satyavân zum Gatten, den Sohn des blinden, verbannten, seines Reiches beraubten Königs Dyumatsena, der mit Gattin und Sohn still im Büsserwalde lebte. Sie kündet dem Vater ihren Entschluss an. Nârada, der göttliche Seher, ist gerade bei ihm und warnt eindringlich vor dieser Wahl. Zwar muss der Heilige zugestehen dass Satyavân schön, edelmüthig, fromm, wahrhaftig, freundlich' mit allen Tugenden begabt ist, — aber einen Fehler hat er' und der ist entscheidend. Es ist ihm bestimmt, nach einem Jahre schon zu sterben. Trotz dieser Mittheilung schreckt Sâvitrî nicht zurück, sie geht nicht ab von ihrem Entschluss, sie hat einmal dem Satyavân ihre Liebe zugewandt, und sie bleibt dabei, es mag kommen, was da wolle:

„Lebensreich oder lebensarm, tugendhaft oder tugendlos, einmal ist er gewählt von mir zum Gatten, nicht einen zweiten wähle ich.“ [1]

Dies rührt endlich auch den heiligen Nârada und er billigt die Verlobung.

König Açvapati kommt nun in die Einsiedelei zum blinden Dyumatsena und verkündet ihm den Entschluss seiner Tochter, den Satyavân zum Gatten zu wählen. Da sprach Dyumatsena. „Des Reiches beraubt, zur Waldwohnung gekommen, üben wir bezähmter Büsser Pflicht; wie aber wird deine Tochter, in Palästen zu wohnen würdig, in der Einsiedelei diese Mühsal ertragen?“ Açvapati aber erwiderte: „Freud und Leid von Besitz und Entbehrung hat stets gekannt meine Tochter, und so auch ich; es ziemt sich nicht zu Meinesgleichen solche Rede zu richten; mit festem Entschluss bin ich zu dir gekommen, Fürst!“

Die Vermählung kommt wirklich zu Stande, Sâvitrî zieht zu dem Gatten in die Waldsiedelei, legt ein Gewand von Baumrinde an, und das junge Paar lebt nun ein Leben seligsten Glückes. Sâvitrî weiss durch Dienstwilligkeit, Bescheidenheit, Sanftmuth und freundliche Rede die Herzen Aller zu gewinnen, liebevoll pflegt sie die alten Schwiegereltern, vor Allem aber ist sie des jungen Gatten Trost und Freude. Aber je näher die verhängnissvolle Zeit heranrückt, um so mehr wird sie geheim von Angst und Bangen gequält, immer der Worte gedenkend, welche der weise Nârada zu ihr gesprochen. Die letzten drei Tage und Nächte verbringt sie in unausgesetzter

---

[1] I, V. 27 bei Bopp.

Digitized by Google

strenger Büssung, voll Angst um den Gatten und in Verzweiflung es versuchend, dem Himmel den Geliebten abzuringen. Als jener Tag gekommen war, den Nârada ihr als Todestag des Gatten prophezeit hatte, nahm Satyavân das Beil auf die Schulter, um in den Wald zu gehen. Sâvitrî will ihn begleiten. Der Gatte sucht die durch Kasteiung und Fasten Erschöpfte davon abzuhalten, aber sie bleibt standhaft, und er muss sie endlich gewähren lassen. Von den Schwiegereltern beurlaubt, zieht sie nun mit dem Gatten, lächelnd, aber mit bebendem Herzen, in den Wald. Durch mannigfaltige, reizende, von Pfauen durchtönte Wälder wandern sie dahin, an blühenden, herrlichen Bäumen, an klarfluthigen Flüssen vorüber. „Sieh!“ sprach Satyavân zu ihr. Sie aber schaute nur immer auf den Gatten, angstvoll den bösen Augenblick erharrend. Nun sammelten sie zusammen Früchte in einen Korb und Satyavân begann Holz zu spalten. Da bricht ihm der Schweiss aus, er fühlt Müdigkeit und Schmerz im Kopfe, alle Glieder brennen ihm. Er muss sich niederlegen, und Sâvitrî bettet sein Haupt in ihren Schooss. Da erscheint ein Mann im rothen Gewande, strahlend, schwarz und gelb, rothäugig, einen Strick in der Hand, Furcht einflössend. Sie aber sprach, die Hände faltend, bebenden Herzens: „Wer bist du? O sage es mir, der du mit nicht menschlicher Gestalt mir nahst?“ Und Jener erwiderte: „Ich bin Yama, der Todesgott! Deines Gatten Leben ist abgelaufen, ich muss ihn mit mir fortführen!“ Und aus dem Körper des Satyavân zog er mit Gewalt einen daumengrossen Geist, an den Strick gefesselt. Da lag Satyavân's Leib entseelt da. Yama aber schritt fort, nach Süden gewandt, zur Todesgegend, und Sâvitrî, die gattentreue, folgte ihm. Da sprach Yama, der Todesgott: „Kehre zurück, Sâvitrî! Geh und verrichte die Todtenfeier! Du hast gethan, was du deinem Gatten schuldig bist!“ Aber Sâvitrî erwidert: „Wohin mein Gatte geht, wohin er geführt wird, dahin muss auch ich gehen, das ist meine ewige Pflicht! Um meiner Busse und um der Liebe zu meinem Gatten, um deiner Gnade willen sei mir dieser Gang nicht verwehrt!“ Durch ihre Bitten gerührt, gewährt ihr der Todesgott einen Wunsch, ausgenommen ihres Gatten Leben. Sie bittet, dass ihrem Schwiegervater, dem blinden Dyumatsena, sein Augenlicht wieder gegeben werde. Aber die Gewährung des Wunsches hindert sie nicht, dem Gotte des Todes weiter zu folgen. „Kehre zurück, spricht Yama, ich sehe es ja, wie beschwerlich dir der Weg, wie du von Ermüdung befangen bist.“ Aber sie antwortet: „Wie sollte ich Müdigkeit fühlen

Digitized by Google

in meines Gatten Nähe? Wohin mein Gatte geht, dahin ist auch mein Gang gerichtet!" Yama gewährt ihr eine zweite Gnade, nur ihres Gatten Leben ausgenommen. Sie bittet, dass ihrem Schwiegervater sein verlorenes Königreich wiedergegeben werden möge. Yama gewährt es und fordert sie auf, endlich doch umzukehren. Aber sie sucht sein Mitleid zu erregen, sie schildert es, wie Milde, Schutzgewährung und Freigebigkeit die ewige Pflicht der Guten sei; wie Gute selbst gegen Feinde, die ihnen nahen, Erbarmen üben." Wieder gewährt der Todesgott eine Gnade, und sie bittet, es mögen ihrem Vater hundert Söhne geschenkt werden. Auch dies erlangt sie, und Yama spricht: „Nun kehre um, Fürstentochter, denn einen weiten Weg bist du gegangen!" „Nicht weit ist dies in meines Gatten Nähe, denn weiter eilt mein Herz!" so redet sie, und schmeichelnd fügt sie hinzu: „Du bist Vivasvant's Sohn, der Erhabene! Ein König des Rechts bist du über die Geschöpfe. Nicht auf sich selbst setzt man so grosses Vertrauen wie auf die Guten; darum zu den Guten fühlen wir uns hingezogen!" Yama gewährt ihr wieder eine Gnade, ausgenommen ihres Gatten Leben. Sie wählt hundert leibliche Söhne für sich und Satyavân. Auch dies erhält sie, aber nun dringt der Todesgott in sie, endlich umzukehren. Da rafft sie ihre letzte Kraft zusammen und schildert mit begeisterten Worten, wie wahre Güte handelt, was der wahrhaft Guten Pflicht und Aufgabe ist, und welch ein Segen von ihren Thaten träuft. Entzückt von ihrer Rede gewährt ihr Yama wieder eine Gnade, ohne weiter etwas hinzuzufügen. Da ruft sie freudig aus: „Du hast die Gabe des Segens nicht beraubt! Es lebe Satyavân, — diese Gnade wähle ich, denn wie eine Todte bin ich ohne den Gatten. Keine Freude begehre ich ohne den Gatten, nicht den Himmel begehre ich ohne den Gatten, nichts Liebes begehre ich ohne den Gatten, des Gatten beraubt vermag ich nicht zu leben." Und nun gewährt es ihr Yama gern und freudig und spricht zu ihr: „Heil dir, du Erfreuerin des Geschlechtes! Gesund und glücklich wird er sein. Hundert Söhne werdet ihr zeugen und nach deinem Namen werden sie hier genannt sein ewige Jahre!" Hocherfreut kehrt sie zurück zu dem Körper des Satyavân und legt sein Haupt wieder auf ihren Schooss. Da erwacht er und spricht: „Sehr lange habe ich geschlafen, warum hast du mich nicht geweckt? Wo ist jener Mann, der schwarze, welcher mich fortzog?" Verwirrt weiss er sich nicht zu besinnen, was eigentlich mit ihm geschehen. Geängstigt fragt er sie. Sie beruhigt ihn und verspricht, ihm anderen Tages Alles zu erzählen. Die

Digitized by Google

Nacht ist hereingebrochen; sie will ein Feuer anmachen und nöthigt den Kranken zur Ruhe. Aber er will fort, denn es quält ihn der Gedanke, wie die alten Eltern um ihn sich ängstigen werden. Sie hebt ihn auf, mit den Armen ihn umfassend, sie legt seinen Arm auf ihre Schulter und stützt ihn im Gehen, sanft dahin schreitend. Durch alle Schrecken des nächtlichen Waldes geleitet sie ihn stark und muthig, bis sie endlich daheim sind. Und nun herrscht Freude und Wonne, der blinde König ist sehend geworden, er hat sein Reich wieder erlangt, und Sâvitrî, die gattentreue, lebt mit ihrem Satyavân glücklich vereint noch lange Jahre.[1]

Ich habe mich bei dieser Episode etwas länger aufgehalten, weil die Schilderung dieser Frauengestalt so ungemein charakteristisch ist für die Poesie des indischen Mittelalters. Man mag sonst urtheilen, wie man will, — Gestalten wie Damayantî und Sâvitrî wird man Interesse und Theilnahme doch nimmermehr versagen können.

[1] Sâvitrî ist übersetzt von Bopp, Berlin 1829 (In „Die Sündfluth" etc. p. 11 flg.) in freierer Weise von Rückert i. J. 1838 (mit anderen brahmanischen Erzählungen); desgl. von Hoefer, Indische Gedichte, 2. Th. p. 77 flg. (1844), und von A. Holtzmann, Indische Sagen, Bd. I. p. 243 flg. (2. Aufl., 1854); von J. Merkel, Aschaffenburg 1839.

Digitized by Google

Vierunddreissigste Vorlesung.

Mittheilung weiterer Episoden des Mahâbhârata: Arjuna's Reise zu Indra's Himmel. Hidimba's Tödtung. Die Wehklage des Brahmanen. Sunda und Upasunda. Der Raub der Dráupadî u. a. m. Editionen des Mahâbhârata. — Inhalt des Râmâyaṇa.

Eine in mancher Hinsicht interessante Episode des Mahâbhârata ist die Reise Arjuna's zum Himmel des Indra. In ihr tritt uns mit lebhaften Farben der Wohnsitz des Götterkönigs vor Augen, wie ihn die Inder des Mittelalters sich auszumalen pflegten. Hier sehen wir, wie der alte Vṛitratödter Indra, der in den Lüften daherfahrende gewaltige Wolkenspalter und Regenspender, der fast immer mit den bösen Dämonen kämpfend erscheint, sich umgewandelt hat in den behaglich in seiner himmlischen Residenz thronenden Götterkönig, der umgeben ist von allen Reizen und Lüsten, die eines Herrschers Herz erfreuen, mit glänzendem Hofstaat, mit aller Pracht, die sich das Auge nur wünschen mag, — ein verklärtes Abbild der in ihren stolzen Residenzen thronenden Könige des indischen Mittelalters, die sich sehr unterschieden von den in immerwährenden Kriegszügen und Fehden umherziehenden streitbaren Herzögen der vedischen Zeit.

Es spielt sich diese Episode während der Zeit ab, wo die Pâṇḍusöhne in der Verbannung leben mussten und findet sich im dritten Buche des Mahâbhârata, dem Vanaparvan oder „Waldtheile“.

Auf den Rath des Vyâsa begiebt sich Arjuna in das Gebirge Himavant,[1] um zur Besiegung der Kuru die Götterwaffen zu erlangen. Çiva, Yama, Varuṇa und Kuvêra erscheinen und beschenken ihn mit den ihnen eigenthümlichen Waffen. Indra aber, welcher zugleich der wahre Vater des Arjuna ist, sendet demselben seinen lichtglänzenden, von zehntausend falben Rossen

[1] D. i. der Himâlaya.

Digitized by Google

gezogenen Wagen zu, sammt Mâtali, dem Wagenlenker. Dieser verkündet dem Arjuna, dass der Götterkönig ihn einladen lasse, zu ihm in seinen Himmel zu kommen und dort die Waffen in Empfang zu nehmen. Da nimmt Arjuna Abschied von dem schönen Berge Mandara, auf dem er fröhlich gehaust, „wie ein Kind vergnügt weilet auf Vaters Schooss.“ Er besteigt den Wagen und fährt mit Mâtali zum Himmel empor.[1]

Als er nun dem Bezirk nahte, der unsichtbar den Sterblichen,
Erdewandelnden, sah Wagen, wunderschön' er zu Tausenden.
Dort scheinet Sonne nicht, Mond nicht, dorten glänzet das Feuer nicht,
Sondern in eigenem Glanz leuchtet allda, durch edler Thaten Kraft,
Was in Sternengestalt unten auf der Erde gesehen wird,
Ob grosser Ferne gleich Lampen, obwohl es grosse Körper sind.
Diese schaute daselbst leuchtend und voll Schönheit des Pâṇḍu Sohn.
An seinem eignen Ort jeden, und auch glänzend mit eignem Glanz.
Allda waren vereint Siddha's, kampferschlagene Helden auch,
Fürstliche Weisen und Büsser waren daselbst zu Hunderten;
Tausende auch von Gandharven, welche der Sonne gleich an Glanz,
Der Guhyaka's[2] und Hochweisen, der Apsarasen Schaaren auch,
Sämmtlich mit eignem Glanz leuchtend; sie sehend staunte Arjuna.
Den Mâtali entzückt fragt' er, dieser gab ihm zur Antwort drauf:
„Vollbringer edler That sind es, welche da stehn an ihrem Ort,
Die in Sternengestalt, Edler, du gesehn von der Erde hast.“
Den Airâvata,[3] vierzähnig, dem gipflichten Kâilâsa gleich,
Sah er dann an der Thür stehen, den hehren Sieges-Elephant.
Der Siddha-Strass genaht war er, der Edelste der Pâṇḍava's,
Und freute sich so wie vormals Mândhâtṛi, jener grosse Fürst.
Den Königswelten nun nahte Lotos-ähnlich von Augen er.
Also im Himmelsraum wandernd, sah Arjuna von grossem Ruhm
Des Götterfürsten Stadt endlich, die Amaravati genannt.

Jene reizende Stadt sah er von Siddha's, Câraṇa's bewohnt,
Mit Blumen aller Art prangend und mit Bäumen gezieret schön.
Ein sanftes Wehn umfing Arjun von Winden mannigfach daselbst,
Die ihm lieblichen Duft brachten der wohlriechendsten Blumen all.
Und Nandana, den Wald, sah er, von schönen Nymphen angefüllt,
Und mit Blumen geziert himmlisch, die mit Bäumen vergleichbar selbst.
Wer nicht Busse geübt strenge, nicht dem Feuer gehuldigt fromm,
Und wer dem Kampf entflohn feige, schaut jene Welt der Guten nicht.
Wer dem Opfer, der Entsagung und den Veda's ein Fremdling blieb,
Und den heiligen Badeplätzen Opfergabe gespendet nicht,

---

[1] Die folgende metrische Uebersetzung ist entnommen Bopp, Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel, nebst anderen Episoden des Mahâbhârata, Berlin 1824 p. 3 flg. Ich habe mir nur in der Namenschreibung einige Aenderungen erlaubt, um nicht in Disharmonie mit meiner sonstigen Schreibweise zu gerathen. So schreibt Bopp z. B. Pandus, Indras, Arjunas mit dem nominativischen s u. dgl. m. Im Versmaass versucht Bopp den indischen Çloka nachzuahmen.

[2] Eine Klasse von Halbgöttern, im Gefolge des Kuvêra.

[3] Es ist dies der Elephant, auf welchem Indra reitet.

Digitized by Google

Wer die Opfer zerstört ruchlos, kann jenem Raume niemals nahn;
Blutschänder nicht und Trinksüchtge und Fleischesser, die schändlichen.
Jenen himmlischen Wald sehend, der von himmlischem Sang erklang,
Trat er nun ein, der Machtvolle, in des Indra geliebte Stadt.
Der Götter Wägen sah Arjun Tausende, welche gehn nach Wunsch,
Sowohl stehend als auch gehend, in unbegränzter Zahl allda.
Gepriesen von den Gandharven und von der Apsarasen Schaar,
Von sanftem Wind umweht ferner, der ihm Blumengerüche bot.
Die Götter nebst den Gandharven, die Siddha's und die Heiligen,
Ehrten erfreut den Sohn Kuntî's, unermüdlich in Thatkraft ihn.
Mit Heilsprüchen begrüsst also und Himmelsinstrumentenklang,
Nahete nun der Machtvolle, unter Muschel- und Trommelschall,
Der grossen Sternen-Heerstrasse, Suravîthî wird sie genannt.
Auf Indra's Machtgebot ward er von allen Seiten her begrüsst.
Dort waren Sâdhya's und Viçva's, die Winde und die Açvina's,
Die Sonnen, Vasu's und Rudra's, fleckenlose Brahmarshi's so,
Und von Râjarshi's auch viele, Fürsten, Dilîp und andere,
Tumburu, Nârada ferner, die Tongeister Haha, Huhu;
Diesen nahte gesammt dorten, nach Sitte, jener Kuru-Spross.
Hierauf naht' er dem Machtvollen, Indra, dem Feindebändiger.
Von dem Wagen sogleich stieg er, dem herrlichen, der Kuntî Sohn,
Sah den Erzeuger dann vor sich, den Gottfürsten Çatakratu,
Mit einem gelben Sonnenschirme, dess Stab von Gold und voller Pracht,
Athmend himmlischen Duft, welchen ein Fächer zu ihm wehete,
Gerühmet von den Gandharven, Viçvâvasu's und anderen,
Und von des Priesterstamms Ersten, durch Rig-, Yajus- und Sâman-Lob.
Aber ihm nahte jetzt Arjun, der Starke, mit gesenktem Haupt.
Mit den Armen umfing diesen der Gott, starken, gewölbeten,
Fasste ihn bei der Hand freundlich, setzte ihn zu sich auf den Thron,
Den hehren Çakra-Thron dorten, welchem Devarshi's huldigen;
Und auf das Haupt hierauf küsst ihn der Gottfürst, der den Feind erschlägt,
Drückte an seine Brust zärtlich ihn, der in Demuth war gebeugt.

— —

Beide auf einem Thron sitzend überstrahleten den Palast,
Als leuchteten vereint Sonne und Vollmond durch den Himmelsraum.
Lieder stimmeten an dorten, mit entzückendem Lobgesang,
Gandharven, in Gesang trefflich, die von Tumburu angeführt.
Ghritâcî, Menakâ, Rambhâ, Pûrvacitti, Svayamprabhâ,
Urvaçî, Miçrakeçî auch, Kumbhayoni, Prajâgarâ,
Citrasenâ, Citralekhâ, und Sahâ auch mit süssem Laut,
Diese und andere noch tanzten, Nymphen mit holdem Lächeln dort,
Welche der Siddha's Herz fesseln, Lotos-ähnlich von Augen all,
Mit starken Hüften, voll Liebreiz, und mit schwellenden Brüsten auch,
Durch verstohlenen Blick, Tändeln, fesselnd Sinn und Verstand und Herz.

Darauf bringen Götter und Gandharven dem Pâṇḍusohne die Ehrenspende dar und bedienen ihn mit Fusswaschung und Mundwaschung. Er lernt die himmlischen Waffen kennen, lernt Gesang, Spiel und Tanz von den Gandharven und lebt fröhlich in Indra's Palaste. Indra aber hatte bemerkt, dass Arjuna sein Auge lang auf der reizenden Apsaras Urvaçî ruhen liess; alsbald beauftragt er heimlich den König der Gandharven, der

Digitized by Google

schönen Nymphe zu sagen, dass sie den Arjuna in seinem Palaste aufsuchen und mit ihrer Guns beglücken möge. Diese, die Nieverschmähete, erklärt lächelnd und diese Auszeichnung würdigend, dass sie schon ganz von Sehnsucht nach dem trefflichen Helden erfüllt sei und den Auftrag mit Freuden ausführen wolle.

Darauf badet sie sich, schmückt sich mit herrlichen Schmuck und duftenden Blumenkränzen, und als am Himmel der Mond erglänzt, wandelt sie aus ihrem Gemache zu Arjuna's Palaste hin. Mit berückendem Liebreiz geschmückt tritt sie vor den Pândusohn, offenbart ihm Indra's Auftrag und ihre Bereitwilligkeit, denselben zu erfüllen. Arjuna geht indessen nicht auf das Abenteuer ein, da er in der schönen Apsaras die Stammmutter seines Geschlechtes verehrt.

Sie sehen, es sind das Schilderungen, wie aus dem Leben einer üppigen Residenz gegriffen, noch mit einigen himmlischen Zuthaten versehen, und sie geben uns ein lebendiges Bild davon, wie sich die Inder des Götterkönigs Wohnort dachten.

Ein seltsames Abenteuer der Pândusöhne berichtet die Episode von **Hidimba's Tödtung.** Während einstmals die Brüder im Walde ruhen, kommt eine Riesin herbei, die sich in den Bhîma verliebt und ihm diese ihre Liebe auch erklärt. Ihr Bruder Hidimba, ein schrecklicher Riese, naht sich wüthend und wird nach furchtbarem Kampfe von Bhîma getödtet. Dann nimmt die Riesin eine schöne Gestalt an und lebt mit Bhîma, bis sie demselben einen Sohn, Ghaṭotkaca mit Namen, gebiert.

Eine andere Episode ist die Tödtung des Riesen **Baka**, dem im Lande der Kîcaka täglich ein Mensch nebst anderen Dingen als Speise dargebracht werden musste. Als die Pândusöhne dort anlangen, ist die Reihe gerade an einen Brahmanen gekommen, einen Familienvater, der nun mit bitterstem Schmerz sein und der Seinigen Leid beklagt. Auch diesen Riesen tödtet Bhîma und befreit das Land so von der argen Plage.[1]

Andersartig ist die Erzählung von **Sunda und Upasunda.**[2] Als die Pândusöhne in Indraprastha lebten, besuchte sie einst der göttliche Seher Nârada und ermahnte sie, sich

---

[1] Diese Episode ist unter dem Titel „**des Brahmanen Wehklage**“ übers. von **Bopp, Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel**, p. 29 flg.

[2] S. Vorrede zu **Bopp, Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel**, p. XV

Digitized by Google

niemals wegen der Drâupadî zu entzweien, die ihrer Aller rechtmässige Gemahlin sei. Zu ihrer Belehrung erzählt er ihnen die Geschichte von Sunda und Upasunda, zwei Brüdern, die in innigster Liebe eng verbunden, Reich, Wohnung, Bett, Sitz und Nahrung mit einander theilten, dann sich aber wegen der von Brahmâ ihnen zugesandten, mit allen Reizen ausgestatteten Nymphe Tilottamâ veruneinigten und endlich in wüthendem Kampfe sich gegenseitig erschlugen:

Getroffen von den Streitkolben stürzten sie hin, die Schrecklichen, Blutumflossen, wie zwei Sonnen, die vom Himmel gefallen sind.[1]

Eine Episode, die uns wiederum in das bewegte, an kriegerischen Abenteuern reiche Leben der alten Helden und Könige führt, ist „der Raub der Drâupadî".[2]

Als die Pâṇḍusöhne verbannt im Kâmyaka-Walde hausten, waren sie einst alle auf die Jagd ausgezogen. Da begab es sich, dass Jayadratha, der König von Sindhu, mit grossem Heergefolge zu ihrem Wohnsitz kam, die Drâupadî sah und sich sogleich von einer heftigen Leidenschaft für sie ergriffen fühlte. Mit kecker Rede spricht er zu ihr, sie solle doch die vom Glücke verlassenen, des Reiches beraubten Pâṇḍusöhne im Stich lassen und mit ihm ziehen: „Verständige Frauen lieben nicht einen vom Glücke verlassenen Gemahl; den Glücklichen lieben sie, bleiben aber beim Untergange des Glückes nicht. Des Glückes und des Reichs beraubt sind Jene, verloren sind sie auf ewige Jahre. Weg mit der Liebe der Pâṇḍusöhne! Sei meine Gattin, du Schönhüftige! Verlasse Jene, erlange Freude und das ganze Land von Sindhu und Sâuvîra mit mir zugleich!" Von edlem Zorn entflammt wehrt sich Drâupadî gegen den frechen Verführer, aber sie wird zuletzt auf den Wagen gehoben und mit Gewalt fortgeführt.

Die Pâṇḍusöhne, von der Jagd heimkehrend, hören links von ihrem Wege einen Schakal heulen und fassen es als böses Omen auf, da kommt ihnen auch schon weinend die Amme der Geliebten entgegen und verkündet ihnen das geschehene Unheil.

„Folget schnell den Räubern, ruft sie ihnen zu, noch frisch sind die Wege und gebrochen von ihnen welken die Bäume. Rettet sie, ehe sie betäubt und geistesverwirrt einem Unwür-

---

[1] S. Bopp's Uebersetzung, in „Ardschuna's Reise zu Indras Himmel", p. 45.

[2] Uebersetzt von Bopp, in „Die Sündfluth nebst drei anderen der wichtigsten Episoden des Mahâbhârata", p. 17 flg. (Berlin 1829).

Digitized by Google

digen ihren Leib giebt, ehe ein Schakal das Lotosfeld zerstört, ehe ein Blumenkranz auf einer Leichenstätte entblättert wird, ehe ein Hund die Somapflanze auf dem Altar beleckt!"

Aber Yudhishthira ruft ihr zu: „In unserer Gegenwart sprich keine Lästerungen! Seien es Könige oder Königssöhne, sie werden getäuscht werden."

Und nun verfolgen die Pândusöhne das Heer des Jayadratha, Drâupadî aber erkennt jubelnd die Herannahenden und weist mit edlem Stolz dem Räuber ihre Retter, die ruhmvollen Helden. Wie fünf Indra's fallen die ergrimmten Pândusöhne über die Feinde her, ein furchtbarer Kampf beginnt, in lebendigen, kraftvollen Zügen vom Dichter geschildert, bis das Heer vernichtet, Drâupadî befreit ist, und der unwürdige Räuber, beschämt und erniedrigt, kläglich um sein Leben fleht und beschimpft in die Heimath abzieht.

Die ebenfalls im Mahâbhârata enthaltene Geschichte von Çakuntalâ und Dushmanta (al. Dushyanta) hat den Stoff zu dem so berühmten Drama des Kâlidâsa abgegeben. Eine feinsinnige Uebersetzung dieser Episode hat mit bekannter Meisterschaft Graf Adolf Friedrich v. Schack geliefert.[1]

Eine Reihe anderer Episoden des Mahâbhârata findet man übersetzt in Adolf Holtzmann's „Indischen Sagen".[2]

Von besonderer Bedeutung ist endlich die schon früher erwähnte Episode, welche den Namen Bhagavadgîtâ trägt, ich

---

[1] Stimmen vom Ganges, eine Sammlung indischer Sagen, 2. Aufl. Stuttgart 1877, p. 32 flg.

[2] 2. Aufl., Stuttgart 1854. Da findet sich Fischma's (d. h. Bhishma's) Geburt, Amba, Sâvitri, Rohinî, Nahusha, Yayâti; die Episode „das Meer" enthält die Geschichte von der Herabkunft der Gangâ, die wir weiter unten nach dem Râmâyana mittheilen werden; „das Schlangenopfer" erzählt auch von der berühmten Butterung oder Quirlung des Oceans, bei welcher die Göttin der Schönheit u. A. entsteht. Köstlich ist die kleine Geschichte von Riçyaçringa (Rischiasringa, ebenda Bd. I p. 301 flg.). Bemerkenswerth finde ich die Erzählung vom König Uçînara (Usinar, Bd. I p. 275). Zu diesem flüchtet sich eine von einem Habicht verfolgte Taube. Der König beschützt sie, aber der Habicht verlangt, er solle sie herausgeben, da dieselbe einmal ihm als Speise bestimmt sei, er und die Seinen ohne solche Speise verhungern müssten. Der König erklärt, man müsse Schutzbedürftige schützen. Der Habicht verlangt dann soviel von dem eigenen Fleische des Königs, wie die Taube wiegt. Der König schneidet sich wirklich soviel Fleisch ab, da verwandelt der Habicht sich in Indra und verheisst ihm den Himmel. Diese Geschichte erinnert ganz merkwürdig an gewisse buddhistische Legenden, namentlich in den Jâtaka's. In diesem wie noch in einigen anderen Punkten scheint Buddhistisches in's Mahâbhârata gedrungen zu sein. Vgl. oben p. 399.

Digitized by Google

behalte mir aber vor, dieselbe später zu behandeln, da sie durchaus philosophischer Natur ist und also im Zusammenhang mit dem sonstigen philosophischen Denken der Inder betrachtet werden muss.

Herausgegeben ist das Mahâbhârata in Calcutta, schon in den Jahren 1834—39, in vier Bänden, zugleich mit dem Harivaṃça, einem Werke, das als Nachtrag dazu gilt. Später, im Jahre 1863, erschien eine Ausgabe des grossen Epos in Bombay, welche in mancher Hinsicht besser ist, als die von Calcutta. Von den Episoden hat schon Bopp eine ganze Reihe edirt und übersetzt.

Wir wenden uns nun zu dem zweiten grossen Epos der Inder, dem Râmâyaṇa.

Stolz verkündet das Gedicht von sich selbst:

So lange die Gebirge stehn und Flüsse auf der Erde sind,
So lange wird im Menschenmund fortleben das Râmâyaṇa!

Den Anfang macht eine offenbar später zugesetzte Verherrlichung des Vâlmîki, des angeblichen Verfassers, sowie des Gedichtes selbst:

Heil dem Fürsten der Einsiedler, jenem Büsser in selgem Glanz,
Aller Weisheit Besitzherren, ihm, Vâlmîki dem Seher, Heil!
Sie, die stets Râma, Râma singt, Süsses mit süssem Klange sagt,
Geschwungen auf des Dichters Zweig, grüss' ich Vâlmîki's Nachtigall!
Wer dieses Einsiedlerlöwen, der im Haine des Dichters wohnt,
Vâlmîki's Lied von Râma hört, wohl erreicht der das höchste Glück,
Vâlmîki's Bergen entsprungen, hin sich stürzend in Râma's Meer,
Verherrlicht herrlich das Weltall Râmâyaṇa's gewaltger Strom.
Welches von Flecken ganz rein ist, auch an Bächen und Blumen reich.
Heil dem, der es hervorbrachte, Râmâyaṇa's erhabenes Lied!
Wer immer trinkt, so lang er lebt, des Râmâyaṇa's Göttertrank,
Nimmer satt, der sei mir gegrüsst, als frommer Weiser, rein von Schuld[1]

Die Einleitung berichtet, wie Vâlmîki durch die Anregung des göttlichen Sehers Nârada dazu kam, die Geschichte des Râma zu besingen, und wie er durch wunderbare Eingebung die dazu geeignete Form, den epischen Çloka fand. Der Gang der Erzählung ist dann etwa folgender:

Im Lande der Koçala, nördlich vom Ganges, in der Stadt Ayodhyâ (Oude) herrschte der mächtige König Daçaratha. Dieser hatte drei Frauen, Kâuçalyâ, Kâikeyî und Sumitrâ; die erste ge-

[1] So nach F. Schlegel's, Sprache und Weisheit der Indier (1808) p. 233. 34, mit geringen Abänderungen. Das Metrum versucht den indischen Çloka nachzuahmen, und wie mir scheint mit viel Glück.

Digitized by Google

bar ihm den Râma, die zweite den Bharata, die dritte den Lakshmaṇa. Râma war vermählt mit Sîtâ, der Tochter Janaka's, des Königs von Videha.

Als die Zeit gekommen war, verkündete König Daçaratha eines Tages in grosser Versammlung, dass er sein Alter herannahen fühle und darum seinen ältesten Sohn Râma zum Yuvarâja, d. i. zum jungen König und Thronfolger weihen wolle. Alles jubelt dem Fürsten lauten Beifall zu, denn Râma ist um seiner hohen Tugenden willen allgemein beliebt. Er wird in die Versammlung geführt, vernimmt des Vaters Beschluss und wird freudig vom Volke begrüsst.

Aber die bucklige intrigante Zofe der zweiten Königin Kâikeyî eilt zu dieser hin, berichtet ihr die Sache als ein schweres Unglück und räth ihr, ohne Verzug den König, der sie zärtlich liebe, durch List und Ueberredung dazu zu bringen, dass er das Reich dem Râma entziehe und ihrem, der Kâikeyî, Sohn Bharata übergebe. Die Königin sträubt sich zuerst, geht aber dann vollständig und leidenschaftlich auf die Pläne der Zofe ein. Kâikeyî hatte einst den schwerverwundeten König aus dem Kampfgewühl geführt, gepflegt und vom Tode errettet, und damals hatte Daçaratha ihr erlaubt, zwei Bitten zu thun, die er ihr nicht weigern dürfe. Sie hat dies noch nicht benutzt und es giebt ihr jetzt die Handhabe zur Ausführung ihres hässlichen, hinterlistigen Planes.

Als der König seine geliebte Gemahlin Kâikeyî aufsucht, findet er sie auf blosser Erde liegend, ohne Schmuck, die Perlenschnüre rings zerstreut, mit allen Zeichen des Grames und der Verzweiflung. Erschreckt fragt er sie, was ihr widerfahren sei. Sie schweigt. Er betheuert, Alles thun zu wollen, was sie begehre. Endlich lässt sie ihn ein Gelöbniss thun, dass er erfüllen werde, wonach ihr Verlangen stehe. Dann erinnert sie ihn an jene zwei noch nicht ausgesprochenen Bitten und fordert von ihm, er solle den Bharata zum jungen König und Thronfolger weihen, den Râma dagegen auf vierzehn Jahre verbannen. Der König kann ihre Worte kaum fassen; er weiss, dass auch sie dem Râma stets freundlich war; er glaubt, sie scherze. Als es ihm aber endlich klar wird, dass sie im Ernst spreche, dass sie jene Forderungen wirklich stelle und dass er in eine Falle gerathen sei, da bricht er in wilden Zorn aus gegen das tückische Weib. Er weigert sich, die Forderung zu erfüllen. Sie bleibt indessen ruhig und erinnert ihn nur immer wieder daran, dass er durch den Schwur gebunden sei und nun nicht anders könne. Des Königs Herz ist zerrissen. Seinen

Digitized by Google

geliebten, guten Râma soll er enterben und verbannen! Verzweifelt, gebrochen stürzt er ihr zu Füssen, fleht sie um Erbarmen, fleht sie an, ihre Bitte zurückzunehmen. Sie bleibt kalt und ungerührt und verharrt auf ihrem Willen. Ihr gefühlloses Gebahren tilgt alle Liebe aus dem Herzen des unglücklichen Königs. Jetzt ist er nur noch der schwergekränkte Vater, von Gram und Schmerz gebeugt und völlig fassungslos. Schlaflos bringt er die Nacht zu.

Andern Tags sollte feierlich die Weihe des Râma stattfinden. Alles ist schon versammelt, nur der König fehlt. Da wird Râma zum Vater entboten und erfährt, wie sein Geschick sich gewandt habe. Er bleibt indessen vollkommen ruhig und erklärt, ohne Weiteres dem Gebote Folge leisten zu wollen, denn nicht nach irdischem Gewinn strebe er, sondern nur nach Tugend und Pflichterfüllung, keine Pflicht aber sei heiliger, keine Tugend grösser, als des Vaters Worte zu vollziehen, den Eltern stets Gehorsam zu leisten. Als er aus dem Palast zu seinem Gefolge heraustritt, hat sich kein Zug in seinem Antlitz verändert. Er geht, der Mutter, der Gattin, dem Bruder Lakshmaṇa das Unabwendbare zu verkünden. Alles geräth in Schmerz, Aufregung, Zorn, — er allein bleibt ruhig. Seine treue Gattin Sîtâ erklärt in der rührendsten Weise, nie von ihm zu lassen, Alles mit ihm leiden zu wollen, denn für sie gebe es kein Glück ohne ihn. Auch der Bruder Lakshmaṇa will ihn begleiten. Schwer und bitter ist der Abschied, der Schmerz des alten Königs grenzenlos. Er zieht sich ganz von Kâikeyî zurück und lebt mit Kâuçalyâ, der Mutter des Râma. Ihr vertraut er in der Todesstunde an, dass er sein schweres Geschick, ohne den geliebten Sohn zu sterben, selbst verschuldet habe, da er einst unbedacht im Versehen einen frommen Jüngling, den einzigen Sohn blinder Eltern, getödtet und des Greises Fluch auf sich geladen habe, in der Todesstunde gleiches Leid zu fühlen. Mit Klagen um Râma scheidet er vom Leben.[1]

Râma aber lebt inzwischen mit seiner geliebten Sîtâ und dem treuen Bruder Lakshmaṇa still und glücklich im wilden Walde Daṇḍaka.

Als der alte König gestorben, wird Bharata heimberufen, der inzwischen bei den Eltern seiner Mutter gelebt hat. Er vernimmt, dass er das Reich erben solle, aber in edlem Un-

[1] Diese Erzählung des sterbenden Königs findet man wunderhübsch wiedergegeben von Ad. Fr. v. Schack, Stimmen vom Ganges, 2. Aufl. p. 106 flg.

Digitized by Google

willen weigert er sich dessen und weiss der Mutter keinen Dank für ihre That. Râma gehöre das Reich, er solle herrschen. Und nun zieht Bharata selbst in die Wildniss, um Râma wieder nach Ayodhyâ zu führen. Dieser ist durch das Anerbieten innig gerührt, umarmt den Bruder, weigert sich aber, heimzukehren, da er das Gelübde treu erfüllen müsse. Er zieht seine goldgestickten Schuhe aus und übergiebt sie Bharata als Zeichen dessen, dass er ihm seinen Besitz überlasse. Der edle Bharata kehrt heim, setzt die Schuhe des Râma auf den Thron, hält den gelben Sonnenschirm, das Zeichen der Königswürde, über ihnen und pflegt daneben Rath und Gericht.

Nun macht es sich Râma zur Aufgabe, die furchtbaren Riesen zu bekämpfen, welche den Daṇḍaka-Wald unsicher machen und ein Schrecken der frommen Büsser sind, die sich dort angesiedelt haben. Manche Heilige besucht er in ihren Siedeleien, so den berühmten Agastya und dessen Bruder u. a. m. Andere wiederum kommen zu ihm. Sie berathen sich über die Bekämpfung der Riesen, und auf Agastya's Rath verschafft sich Râma zuerst die Waffen des Indra. Dann beginnt er einen erfolgreichen Kampf gegen das Riesenvolk und tödtet viele Tausende von ihnen. Darüber entbrennt der Riesenkönig Râvaṇa, der in Lañkâ oder Ceylon haust, in wildem Zorn und sinnt auf Rache. Er verwandelt einen der Seinigen in eine goldene Gazelle und macht, dass Sîtâ dieselbe erblickt. Diese wird lüstern nach dem wunderbaren Thier und bittet Râma, ihr dasselbe zu verschaffen. Während nun Râma und Lakshmaṇa der Goldgazelle nachjagen, erscheint Râvaṇa in Büssertracht bei Râma's Wohnung, raubt mit Gewalt die Sîtâ und tödtet den wunderbaren Geier Jatâyu, der Râma's Behausung bewacht. Als Râma heimkehrt, wird er von Schmerz und Verzweiflung ergriffen. Er verbrennt den Leichnam des Geiers, und aus dem Holzstoss hervor tönt eine Stimme, die ihm verkündigt, wie er seine Feinde bezwingen und die Gattin wiedergewinnen könne. Nun schliesst er Freundschaft mit den Affenfürsten Hanuman und Sugrîva, und sie geloben ihren Bund feierlich beim heiligen Feuer. Darauf tödtet Râma mit Sugrîva's Hülfe den furchtbaren Riesen Bali. Hanuman aber schwimmt nach Lañkâ hinüber und spürt die Sitâ auf. Er findet sie trauervoll in einem Haine wandelnd und verkündet ihr, dass das Rettungswerk im Gange sei. Nachdem er dann noch viele Riesen getödtet, kehrt er zurück und berichtet Râma, dass die gefangene Sîtâ aufgefunden sei. Nun wird der Schlachtplan

entworfen. Die Affen bauen auf wunderbare Weise eine Brücke vom Festland nach Lankâ hinüber, wobei Samudra selbst, der Meeresgott, guten Rath giebt. Dann führt Râma sein Heer über die Brücke nach Lankâ hinüber, erschlägt den Râvaṇa und gewinnt seine geliebte Sitâ wieder. Diese reinigt sich von dem Verdachte der Untreue durch die Feuerprobe, und nun zieht Râma fröhlich mit ihr vereint in die Heimath zurück, wo er mit dem treuen Bruder Bharata zusammen in Glanz und Herrlichkeit regiert und sein Land mit einem neuen goldenen Zeitalter beglückt.

Dies ist die vielberühmte Geschichte von Râma's Tugend und Heldenthum, seinen Thaten und Abenteuern.[1] Sie ist in der uns vorliegenden Bearbeitung des Epos im Sinne der speciellen Vishnu-Verehrung eigenthümlich eingekleidet. Es wird nämlich erzählt, dass der furchtbare Riese Râvaṇa von Brahmâ die Gunst erbeten hatte, unverwundbar zu sein durch Götter, Gandharven, Yaksha's, Dânava's und Râkshasa's. Sie war ihm gewährt worden und er missbraucht sie auf entsetzliche Weise, so dass die Götter in Angst und Schrecken gerathen und nicht wissen, was sie thun sollen. Der übermüthige Riese hatte es aber versäumt zu bitten, dass er auch durch Menschen nicht verwundet werden könne. Nun flehen die Götter den Vishṇu an, sich als Mensch gebären zu lassen und den Schändlichen zu vernichten. Vishṇu lässt sich dazu bewegen und wird nun als Râma, Sohn des Königs Daçaratha, in Ayodhyâ geboren. Als solcher vollführt er die übernommene Aufgabe in der früher mitgetheilten Weise. Am Schlusse des Epos kommen Brahmâ und die andern Götter zu ihm, um ihm zu huldigen, und verkünden ihm, wer er in Wahrheit sei: Du, o Wesen ursprünglicher Gewalt, du bist der ruhmreiche Herr mit dem Diskus bewaffnet, du bist der Eber mit einem Horn, der Ueberwinder der gegenwärtigen und zukünftigen Feinde u. s. w.[2]

Das Râmâyaṇa ist eines der beliebtesten, wenn nicht das beliebteste und populärste Gedicht der Inder. Es ist in eine Menge von Volkssprachen übersetzt und bildet den Stoff vieler Schauspiele. Bis auf den heutigen Tag erfreut die Geschichte

[1] In poetischer Form findet man die Geschichte Râma's bis zu dem Punkte, wo er seine goldgestickten Schuhe auszieht und dem Bharata übergiebt, wiedergegeben bei Adolf Holtzmann, Indische Sagen, 2. Aufl. Stuttgart 1854, Bd. II, p. 181 flg. Vorher schon selbständig erschienen, unter dem Titel: Rama, ein indisches Gedicht nach Walmiki. Deutsch von Adolf Holtzmann, 2. Aufl., Karlsruhe 1843.

[2] Vgl. oben p. 337.

Digitized by Google

Râma's von der Bühne und aus dem Munde der Recitatoren Herz und Gemüth des indischen Volkes.[1]

[1] Vgl. Reulaux, Quer durch Indien (Berlin 1884), p. 231: „In Benares findet alljährlich eine Mela (Fest) zu Ehren Râma's statt, die Râm-Lila oder das Ramaspiel. An einem der ersten Festtage wird das ganze Râmâyana von Anfang bis zu Ende (?) öffentlich vorgelesen, an manchen Stellen der Stadt werden mit enormem Pomp Episoden daraus aufgeführt; bei der letzten, wo Râma mit Râvana, dem Beherrscher von Lankâ (Ceylon) kämpft und diesen tödtet, soll die Zuschauermenge sich meist auf mehr als 30,000 Köpfe belaufen." Vgl. ebenda p. 68 flg.

Digitized by Google

Fünfunddreissigste Vorlesung.

Episoden des Râmâyaṇa. Die Herabkunft der Gangâ. Entstehung des Çloken-Versmaasses. Viçvâmitra. Ausgaben des Râmâyaṇa. Die Purâṇa-Literatur. Einige Proben aus derselben. Die Literatur der Kâvya oder Kunstgedichte.

Auch das Râmayaṇa enthält manche interessante Episoden, wenn es in dieser Hinsicht auch mit dem Reichthum des Mahâbhârata sich nicht vergleichen lässt.

Eine sehr eigenthümliche, echt indische Geschichte, voller Uebertreibungen und Unmöglichkeiten ist z. B. die Herabkunft der Gangâ, die uns im Râmâyaṇa erzählt wird.[1]

In Ayodhyâ herrschte vor Zeiten der König Sagara. Dieser erhielt gemäss der Prophezeiung des weisen Bhṛigu, den er durch seine Busse erfreut hatte, von der einen seiner Gemahlinnen einen Sohn, Asamañja, welcher der Stammhalter des Geschlechtes sein sollte; die andere Gemahlin gebar eine Frucht in Kürbis-Form, aus welcher 60,000 Söhne stiegen. Der Stammhalter Asamañja bekam einen Sohn, Aṃçumant mit Namen, der ein tapferer und geehrter Held wurde. Da begab es sich, dass König Sagara ein Rossopfer — eines der complicirtesten und langwierigsten Opfer — darbringen wollte. Als dasselbe schon im Gange war, entwendete Indra in Gestalt eines Riesen das Opferross. Bestürzt brachten die Priester diese Kunde dem König und erklärten, das sei ein Opferbruch, der Allen Unheil bringen würde; das Opferross müsse auf jede Weise wieder-

[1] Diese Episode des Râmâyaṇa ist metrisch wiedergegeben von Albert Hoefer, Indische Gedichte in deutschen Nachbildungen, Leipzig 1844 (F. A. Brockhaus), Bd. II p. 35 flg. Die von mir metrisch gegebenen Stücke sind dem entnommen. — Schon früher hatte A. W. v. Schlegel dieselbe Episode übersetzt, in seiner Indischen Bibliothek. I p. 50—96. — Die Version des Mahâbhârata von dieser Sage bietet uns Ad. Holtzmann in der Erzählung „das Meer" Ind. Sagen, Bd. I, p. 283 flg.

geschafft, der Räuber getödtet werden. Nun sandte der König seine 60,000 Söhne aus, um Ross und Räuber zu suchen, die Erde zu durchforschen und aufzugraben, wenn etwa der Verbrecher in die Unterwelt geflüchtet sei.

Die Königssöhne, grossstarke,
Die gingen alle froh im Sinn
Hin über all der Erd' Länder,
Ermuntert durch des Vaters Wort.

So weit sich eine Meil' strecket,
Da gruben Jeder einzeln sie
Den Erdgrund auf, die Manntiger,
Mit Armen wie des Blitzes Schlag.

Mit Keulen, donnerkeilartig,
Und Aexten grimm und fürchterlich
Zerspalten stöhnte aufächzend
Die Erd, als ob sie Schmerzen litt.

Von Schlangen, die im Tod rangen,
Titanen und dämonischen
Und andern Wesen scholl aufwärts
Manch dumpf Geheul und Angstgeschrei.

Sie wühlten auf den Erdboden
Wohl sechzigtausend Meilen hin
Und gruben Alle zornschnaufend,
Bis sie der Hölle Grund erreicht.

Also schweiften umher immer
Die Königssöhne allerseits,
Bis Jambudvîpa[1] vollständig,
Das bergumschlossne, ausgehöhlt.

Bestürzt klagen Gandharven, Schlangen und andere Wesen dem Urvater:

O Herr, das ganze Erdrund ist
Von Sagariden aufgewühlt,
Und durch ihr Graben schreckvolle
Wesenvertilgung schon entstand.

Aber der Gott beruhigt sie, das werde bald ein Ende nehmen.

---

[1] Jambudvipa ist „Bezeichnung einer der sieben grossen Inseln, die sich nach der Vorstellung der Inder um den Meru lagern; sie begreift Indien in sich und bezeichnet daher bei den Buddhisten Indien selbst. Den Namen hat die Insel von einem riesigen Jambu-Baum, der auf der Spitze des Meru (Merumandara, Gandhamâdana) als Standarte über das ganze Land erhoben ist.“ S. Petersb. Wörterbuch s. v.

Digitized by Google

Die Sagariden hatten nichts gefunden. Sie kommen heim und verkünden es dem Vater. Dieser erklärt, sie müssten immer weiter graben, bis sie das Ross gefunden. Sie stürzen sich denn auch alle 60,000 in die Unterwelt und graben immer weiter fort, bis sie auf die vier Weltelephanten stossen, auf denen die Erde ruht. Sie begrüssen und verehren diese Weltträger, finden aber das Ross noch immer nicht, bis sie in nordöstlicher Richtung gehend auf Vâsudeva, d. h. Vishṇu, in der Gestalt des Weisen Kapila, stossen und nahe bei ihm das Opferross erblicken. Wüthend stürzen sie auf ihn als den Rossräuber los, — aber durch Ausstossung eines einzigen Lautes verwandelt der zornige Weise alle 60,000 in einen Aschenhaufen.

Als sie nun lange fortbleiben, sendet König Sagara seinen Enkel Aṃçumant aus, die Oheime zu suchen. Dieser geht ihren Spuren nach, erhält von den Weltelephanten tröstenden Bescheid und findet endlich wirklich das Opferross, aber die Oheime daneben in einen Aschenhaufen verwandelt. Betrübt will er ihnen das erforderliche Trankopfer spenden, aber es ist kein Wasser vorhanden und es wird ihm verkündet, dass diesen von Kapila Verbrannten kein irdisches Wasser gespendet werden dürfe. Nur wenn er es bewirken könne, dass die Gaṅgâ vom Himmel herab komme und die Asche der Todten benetze, dann würden sich alle 60,000 entsühnt zur Himmelswelt erheben. Gaṅgâ, die Tochter Himavant's, weilte also damals noch im Himmel.

Aṃçumant kann nun das Ross heimführen und das Opfer wird regelrecht vollbracht. Um so schlimmer steht es jetzt mit der neuen Aufgabe, die Asche der 60,000 Söhne des Sagara durch das Wasser der himmlischen Gaṅgâ zu entsühnen. König Sagara stirbt, ohne Rath dafür gefunden zu haben. Ihm folgt Aṃçumant in der Herrschaft. Nachdem dieser dann seinem Sohne Dilîpa das Reich übertragen, sucht er durch strenge Busse die Herabkunft der Gaṅgâ zu erringen, und verlebt 32,000 Jahre im Büsserwalde; dann stirbt er, ohne das Ziel erreicht zu haben. Dilîpa denkt ebenfalls schmerzerfüllt darüber nach, wie die Gaṅgâ herabzubringen wäre, regiert 30,000 Jahre, erlangt aber das Gewünschte nicht. Sein Sohn, der pflichtgetreue Bhagîratha, sollte glücklicher sein. Nachdem er die Herrschaft seinen Räthen übertragen, büsst er manches Jahrtausend in furchtbarster Weise:

Die Arm empor, in fünf Feuern,
Wenig essend, besiegten Sinns,
Stand Winters er im Flusswasser,
Beim Regen in der freien Luft.

Brahmâ wird ihm geneigt, erscheint mit grossem Gefolge und gestattet ihm, eine Gnade zu wählen. Er bittet, dass die Fluth der Gangâ sich über die Asche der Sagara-Söhne ergiessen möge. Brahmâ gewährt es ihm und giebt der Gangâ die erforderliche Weisung. Aber zuvor bedarf es der Gnade des Çiva, denn die Erde hätte den Fall der Gangâ nicht ertragen können; Çiva soll sie zuerst auffangen. Durch strenge Busse macht Bhagîratha endlich den Çiva dazu geneigt; er besteigt den Gipfel des Himavant und ruft der Gangâ zu: „Falle nieder!" Da stürzt sie wirklich vom Himmel herab auf Çiva's heiliges Haupt; von dort braust sie an den Wänden des Himâlaya in gewaltigem Fall zur Ebene hinab. Götter und Halbgötter schauen staunend das Wunder. Bhagîratha auf dem Kriegswagen zieht mit ungeheurem Gefolge von Göttern, Genien, Nymphen u. dgl. voran, und die Gangâ folgt ihm überall, wohin er sich wendet. Als auch die Wohnstätte des heiligen Jahnu vom Wasser bespült wird, trinkt dieser zornig die ganze Gangâ auf. Nur die dringendsten Bitten und das Versprechen, dass die Gangâ fortan seine Tochter heissen solle, bewegen ihn, sie wieder aus den Ohren hervorströmen zu lassen. Seitdem heisst sie Jâhnavî, d. i. Tochter des Jahnu. Und immer weiter folgt sie dem Bhagîratha, bis sie zum Meere gelangt. Dort taucht sie unter und entsühnt in der Unterwelt die Asche der Sagariden, die nun in den Himmel eingehen. Die durch Generationen fortgesetzte Busse des Königshauses hatte endlich ihr Ziel erreicht, und nach Bhagîratha, dem glücklichen Vollbringer des Werkes, heisst die Gangâ fortan Bhâgîrathî.[1]

Originell und sinnvoll ist die Geschichte von der Entstehung des Çloken-Versmaasses, welche uns ebenfalls im Râmâyaṇa berichtet wird.

Vâlmîki, der fromme Seher, bereitet sich in der Stille des Waldes in andächtiger Sammlung durch heiliges Bad und Gebete zu dem grossen Werke vor, die Schicksale und Thaten des Râma würdig zu schildern. Am Gestade eines Flusses wandelnd beobachtet er ein liebendes Pärchen, einen Krâuñca, d. i. einen Brachvogel, mit seinem Weibchen, in zärtlicher Vereinigung. Als er noch an dem lieblichen Schauspiel sich ergötzt, wird plötzlich das Männchen von einem mordlustigen Jäger, einem Nishâda, nieder geschossen, so dass es sich wundenvoll im Blute auf der Erde wälzt. Grenzenlos ist der Schmerz des Weibchens, jammernd klagt es um den Tod des Geliebten.

[1] Es ist dies ein Patronymicum von Bhagîratha.

Digitized by Google

und auch Vâlmiki's Herz wird von tiefstem Mitgefühl bewegt. Da bricht er unwillkürlich in Worte aus, die den Todten beklagen, dem bösen Mörder Rache drohen. Aber seltsam! Die Worte haben sich ihm in wunderbarer Weise gefügt, das ist nicht gewöhnliche Rede, — in melodischer Ordnung strömen ihm die Klagelaute dahin, er weiss selbst nicht, wie das geschehen. Er sinnt darüber nach und wandelt in Gedanken seiner Hütte zu. Da erscheint Brahmâ und verkündet ihm lächelnd, dass er im tiefen Schmerz des Mitgefühles, sich selber unbewusst, das Lied, die rhythmische Rede, den Çloka geschaffen habe: „Wahrlich, das ist durch Sarasvatî, des Gesanges Göttin geschehen! In solcher Weise ordne du Leben und Thaten des Râma, so bilde du das göttliche Gedicht von Râma!"

So ist die Kunst des Gesanges von Vâlmiki dort gefunden worden. Gewiss ein hübscher, poetischer Gedanke![1]

Eine der merkwürdigsten Episoden des Râmâyaṇa ist die Geschichte von Viçvâmitra, die wir in anderem Zusammenhange schon früher besprochen haben.[2] Nachdem Râma schon mehrere Riesen besiegt hat, geht er mit seinem Bruder Lakshmaṇa und seinem Lehrer Viçvâmitra nach Mithila, wo König Janaka ein grosses Opfer feiert. Dort wird ihm nun von Çatânanda, dem Priester des Königs, erzählt, wie Viçvâmitra, der von Geburt ein Kshatriya gewesen, sich durch die härtesten, Jahrtausende lang fortgesetzten Büssungen zum Brahmanen aufbüsste. Da ich den Gang dieser höchst seltsamen Geschichte schon früher erzählt habe, will ich nur noch eine kleine Probe von der Art der Darstellung dieser Büssungen im Texte durch die Uebersetzung eines Stückes daraus geben. Ich wähle dazu das letzte Capitel der Episode, wo die auf's Höchste gesteigerten Bussübungen dem Viçvâmitra endlich zu seinem Ziele, der Brahmanenwürde, verhelfen. Nachdem er die letzte Anfechtung durch die schöne Nymphe Rambhâ siegreich bestanden, heisst es in Bopp's Uebersetzung[3]:

Nun dann den Himavant lassend, Viçvâmitra, der Seher Fürst,
Ostwärts ging er und dort übte gar strenge Büssung er hierauf.

---

[1] Die kleine Episode ist übersetzt von F. v. Schlegel, Ueber die Sprache und Weisheit der Indier, Heidelberg 1808, p. 266. — Im Original haben wir ein Wortspiel: durch çoka (Kummer) findet Vâlmiki den çloka (das Lied, d. Metrum). Schlegel sucht dies nachzuahmen: durch Leid findet Vâlmiki das Lied, aus dem Leid wird das Lied geboren.

[2] S. oben, Vorlesung XXVII.

[3] S. Bopp, Conjugationssystem der Sanskritsprache, Frankfurt a. M. 1816. p. 230 flg. Ich habe mir nur einige kleine Aenderungen erlaubt.

Digitized by Google

Denn tausend Jahre nicht sprechend, dem erhabnen Gelübde treu,
Unvergleichliche Buss' übete Viçvâmitra, der Seher, nun.
Als verflossen das Jahrtausend, einem Stamme dann war er gleich.
Manche Störung versucht habend mochte Zorn nicht mehr nahen ihm.
Als den Entschluss erfüllt er so, die unendliche Busse nun,
Sein Gelübde vollbracht endlich, des Jahrtausends, mit festem Sinn,
Begann zu essen der Einsiedler Viçvâmitra ein Reisgericht.
In Brahmanengestalt bat ihn um die Speise Indra der Gott.
Ihm gab Jener den Reis gänzlich, dem Brahmanen, entschlossen hin.
Als ihn verzehrt der Glückselge, ass der Büssende ferner nichts,
Zum Brahmanen kein Wort sprechend, dem Gelübde des Schweigens treu.
Und so war es, — er schwieg tief, unterdrückend den Athem auch. —
Und als er so ein Jahrtausend nicht geathmet, der Seher Fürst,
Sieh! Da brach aus dem Haupt dessen, der nicht athmet', ein Dampf hervor.
Schrecken ergriff die drei Welten, von der Flamme gleichsam erhellt,
Die Heilgen dann, die Gandharva's, die Schlangen und die Râkshasa's,
Durch seine Busse betäubt, auch ganz verfinstert durch seinen Glanz
Von Bestürzung erfüllt sämmtlich, sprachen zum Welt-Urvater sie:
„Auf mannigfaltige Art wurde Viçvâmitra, der Seher Haupt,
Gereizt — zur Liebe, zum Zorn auch; doch an Busse wächst er noch stets.
Keinen Fehler gewahren wir an dem Büsser, den kleinsten nicht.
Wird nicht baldigst vergönnt Jenem, was er im Geiste stets verlangt,
So zerstört er die drei Welten durch die Busse, — was geht und steht.
Zerrüttet sind die Räum' alle, und nichts wagt sich zu zeigen mehr,
Wild aufbrausen die Meeresfluthen, und es wanken die Berge selbst,
Und es zittert der Erdkreis auch, der Winde Wehen stocket ganz.
Der Sonne ist geraubt ihr Licht durch den Glanz jenes Büssers dort.
Eh' er fasst den Entschluss, Heil'ger! zu vernichten, der Seher Fürst,
Spend' ihm den Wunsch, o Glückselger! dem Hochstrahler, dem Feuer gleich,
Eh' er verzehrt die drei Welten mit dem Feuer des Untergangs,
Rette der Götter Reich, Brahmâ! Der Wunsch werde gewähret ihm."
Die Himmlischen hierauf sämmtlich, von dem Urvater angeführt,
Zu Viçvâmitra hochsinnig sprachen die holde Rede sie:
„Sei gegrüsset, o Brahmane, wir sind dir ob der Busse hold.
Brahmanenwürde, Kâuçika,[1] hast durch die Busse du erlangt.
Lebenslänge, Brahmane, auch ertheil' ich dir, der Winde Herr.
Unsern Segen empfang also, gehe friedsam, wohin du willst!"

Nun ist Viçvâmitra hocherfreut. Er erlangt noch die Kunde der Veda's und andere Vorzüglichkeiten, die mit dem Brahmanenthum zusammenhängen, und versöhnt sich mit seinem bisherigen Widersacher Vasishṭha.

Der Text des Râmâyaṇa liegt uns in mehreren verschiedenen Recensionen vor, welche zwar in der Hauptsache des Inhalts übereinstimmen, aber in der Anordnung wie im Ausdruck vielfach, und oft sehr bedeutend, von einander abweichen. Nach Lassen sind es ihrer drei, nach Weber noch mehr.[2] Dem ent-

[1] Geschlechtsname des Viçvâmitra.
[2] Vgl. Lassen, Ind. Alt. I², 1005; II², 501.

Digitized by Google

sprechend finden wir denn auch bedeutende Verschiedenheiten in den Ausgaben. Eine vollständige Textausgabe des Râmâyaṇa verdanken wir dem Italiäner G. Gorresio, welche die sogenannte bengalische Recension bietet.[1] Ferner erschienen vollständige Ausgaben in Calcutta (1859—60) und in Bombay (1859), nachdem schon in früheren Jahren zwei Ausgaben veröffentlicht worden, die mit dem zweiten Buche abbrechen, die eine in Serampore durch Carey und Marshman,[2] die andere in Bonn durch A. W. v. Schlegel,[3] welche die sogenannte nördliche Recension darbietet.

Nach Besprechung der beiden grossen Epen hätten wir nun noch die übrigen epischen Dichtungen der Inder, die sich in ihrem Charakter theils mehr dem Mahâbhârata, theils dem Râmâyaṇa nähern, ins Auge zu fassen.

An das Mahâbhârata schliessen sich in vieler Hinsicht die grossen episch-didaktischen Dichtungen an, welche *κατ' ἐξοχήν* den Namen Purâṇa führen.

Dieser Name begegnet uns schon in den Brâhmaṇa's und zwar als Bezeichnung der zahlreichen dort sich vorfindenden kosmogonischen Untersuchungen.[4] Derselbe wird, wie früher erwähnt, neben Itihâsa und Âkhyâna, auch vom Mahâbhârata gebraucht, welches ja auch die Geschichte der Vorzeit bis zum Weltenanfang in sich schliesst. Ganz speciell wird aber nun das Wort Purâṇa zur Bezeichnung einer bestimmten Klasse von Dichtungen gebraucht, die man wohl episch-didaktisch nennen darf. Sie schildern die Kosmogonie, den Weltenanfang, aber dann auch weiter die Entwickelung der Welt, die Geschichte der Vorzeit, die Thaten und Schicksale der alten Götter, Heiligen und Helden, entwickeln die Lehre von den Yuga's oder Weltaltern, die wir früher berührt haben, u. dgl. m.

Nach älteren Angaben soll ein Purâṇa fünf Gegenstände befassen. 1) Sarga oder die Schöpfung, Kosmogonie; 2) Prati-

---

[1] Ramajana, poema Indiano di Valmici, Testo Sanskrito secondo i codici manoscritti della scuola Gandana. Per G. Gorresio. Torino 1843 flg. (beendet i. J. 1867).

[2] Die Seramporer Ausgabe von Carey und Marshman umfasst drei Bände, erschienen 1806. 1808. 1810.

[3] Ramayaṇa, id est Carmen epicum de Ramae rebus gestis poetae antiquissimi Valmicis opus. Textum codd. mss. collatis recensuit, interpretationem latinam et annotationes criticas adjecit Aug. Guil. a Schlegel. Bonn 1829. 1838. — Vgl. auch Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 211. Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft, p. 402 flg.

[4] Vgl. Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 206. Lassen, a. a. O. I², p. 578.

Digitized by Google

sarga, Wiederschöpfung, d. i. die Lehre von der Zerstörung und Erneuerung der Welten; 3) Vaṃça, Geschlecht, d. i. Genealogie der Götter und Patriarchen; 4) Manvantara, Manu-Zeiträume, d. h. die Regierungen der verschiedenen Manu's; 5) Vaṃçânucarita, Nachfolge der Geschlechter, d. i. die alten Dynastieen der Könige.[1]

Aus der älteren Zeit sind uns nun solche Purâṇa's nicht erhalten. Die uns vorliegenden Werke dieses Namens stammen alle aus einer verhältnissmässig späten Zeit, d. h. etwa aus den letzten tausend Jahren, und es entspricht keines von ihnen ganz der Beschreibung, die aus früherer Zeit über Inhalt und Umfang eines Purâṇa überliefert ist.[2] Für diese uns vorliegenden Purâṇa ist es charakteristisch, dass sie die, im Laufe der Zeit sich mehr und mehr verschärfende, sektarische Spaltung der Inder in specielle Çiva- und Vishṇu-Verehrer scharf ausgebildet zeigen und dass sie im Interesse und zur Empfehlung dieser Secten, vor Allem der vishṇuitischen, geschrieben, resp. so gefärbt sind. Die Mythengeschichte ist immer in diesem Sinne gemodelt, — bald steht Çiva, bald Vishṇu im Mittelpunkte derselben, — und auch auf die historische Sage war diese Richtung von Einfluss.[3]

Der Hauptsache nach schliessen sich die Purâṇa's für die Sagen der Vorzeit an das Mahâbhârata an, und dieses ist als die Hauptquelle derselben zu bezeichnen. Anderes, was ihnen speciell angehört, findet sich in den verschiedenen Purâṇa's so übereinstimmend, oft wörtlich gleichlautend vor, dass wir durchaus eine gemeinschaftliche Quelle annehmen müssen. Nach der Ueberlieferung hat es ursprünglich sechs grosse Sammlungen unter dem Namen Purâṇa gegeben.[4] Aus diesen alten Purâṇa's sind die uns vorliegenden achtzehn, wahrscheinlich durch verschiedene Entwicklungsstufen, abgeleitet. „Für die alten, zum Theil verkürzten, zum Theil weggelassenen Erzählungen sind theologische und philosophische Belehrungen, rituelle und asketische Vorschriften und namentlich Legenden zur Empfehlung einer besonderen Gottheit und gewisser Heiligthümer an die Stelle gesetzt."[5]

Die Purâṇa's sind umfangreiche Werke, grosse Sagen- und Legenden-Compilationen, welche in der späteren Sanskrit-Lite-

---

[1] Vgl. Lassen, Ind. Alt. I², 576 Anm. Weber a. a. O.
[2] S. Lassen, Ind. Alt. I². 576.
[3] S. Lassen, a. a. O. I², 576. 577.
[4] Lassen, a. a. O. I², 577.
[5] S. Lassen, a. a. O. I², 579.

Digitized by Google

ratur eine nicht unwichtige Stellung einnehmen. Ich hebe unter ihnen hervor das grosse Bhâgavata-Purâna, welches von dem ausgezeichneten E. Burnouf edirt und übersetzt ist.[1] Ferner das Vishṇu-Purâṇa, von welchem Wilson eine Uebersetzung lieferte;[2] dann das Mârkaṇḍeya-Purâṇa,[3] das Agni-Purâna,[4] das Kalki-Purâṇa,[5] Liñga-Purâna,[6] Padma-Purâna, Skanda-Purâṇa, Garuḍa-Purâṇa, Brahmavâivarta-Purâna, Vâyu-Purâna, Matsya-Purâṇa.

Eine Reihe von interessanten Episoden aus diesen Purâṇa's findet man in poetischer Form sehr ansprechend wiedergegeben in des Grafen Adolf Friedrich v. Schack „Stimmen vom Ganges".[7]

Da finden wir z. B. die erbauliche Geschichte von Prahrâda, dem frommen Sohne des Riesenkönigs Hiraṇyakaçipu,[8] aus dem Bhâgavata-Purâna, welches speciell der Verehrung des Vishnu geweiht ist. Der gottlose Riese hasst den Vishnu und sucht in blinder Wuth alle Verehrer des Gottes zu vertilgen. „Auf!" ruft er seinen Genossen zu,

„Auf zum Kampfe! Alle Vedaleser,
Alle Büsser, Alle, die zu Vishṇu
Beten, mordet mir! Kein frommer Siedler,
Kein Brahmane sei verschont! Mit Feuer
Und mit Schwert verwüstet alle Länder!

---

[1] Paris 1840. 1844 (2 Bände) mit französischer Uebersetzung. Das Bhâgavata-P. ist auch in Bombay herausgegeben, 1839; 1860; 1880.

[2] Das Vishnu-P. ist in Bombay edirt (1867); Wilson's Uebersetzung desselben ist von F. E. Hall in 5 Bänden neu herausgegeben (1864—1870).

[3] Mârkaṇḍeya-P. edirt in der Bibl. Indica von Banerjea (1855—1862). Buch 7 und 8 des Mârk.-Pur., die Hariçcandra-Sage enthaltend, ist von Fr. Rückert übers. Ztschr. d. D. M. G. XIII, p. 103 flg.

[4] Agni-P. in der Bibl. Ind. 1870—1879 (von Râjendralâla Mitra); von Jîvânanda Vidyâsâgara Calcutta 1882.

[5] Kalki-P. edirt Calcutta 1873.

[6] Liñga-P., lithograph. Ausgabe in Bombay 1858; desgl. Stücke der weiteren, oben genannten Purâṇa's. Vgl. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl. p. 208 Anm.

[7] Zweite Auflage, Stuttgart 1877. Sind dies auch nicht eigentliche Uebersetzungen, so sind sie doch durch die ebenso treue wie feinsinnige Wiedergabe der indischen Stoffe vortrefflich dazu angethan, dem Fernerstehenden einen Begriff von Geist und Ton jener grossen theosophisch-epischen Dichtungen, die verschiedene Götter, vor Allem aber den Vishnu verherrlichen und „in der Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben, der Nichtigkeit und Traumhaftigkeit der ganzen Erscheinungswelt vielfach an die heiligen Schriften der Buddhisten anklingen", zu verschaffen. Vgl. a. a. O. das Nachwort p. 215.

[8] Diese Geschichte enthält die Schilderung von dem früher erwähnten Avatâra des Vishṇu als Mannlöwe.

Digitized by Google

Feuerbrände schleudert auf die Tempel,
Die dem Gott geweiht sind, und zertrümmert
Jeden Altar, dass fortan kein Opfer
Mehr ihm leuchte! Sein und aller Götter
Dienst soll aus der Welt fortan verschwinden!"

Verheerend breiten sich die Riesen über die ganze Erde aus und vertilgen alle Frommen, der Riesenkönig aber baut sich ein herrliches Schloss auf dem Himâlaya und freut sich seines Sieges. Er hat einen Sohn, Prahrâda mit Namen, einen Knaben sanften und nachdenklichen Sinnes. Der Name Vishnu's darf vor ihm nicht genannt werden, aber dennoch — wunderbar! — keimt schon früh in der Seele des Knaben die Verehrung zu dem Gotte, und als eines Tages der Vater ihn fragt: „Sag, mein Söhnchen, was du gelernt hast!" da erwidert er:

„Eins hab' ich gelernt, das Eine, was zu
Wissen noth thut, — Andacht und Verehrung
Zu dem Urgrund alles Seins zu hegen,
Zu dem unvergänglichen Herrn des Weltalls,
Der nicht Anfang, Mitte nicht, noch Ende
Hat, und der in Allem ist, wie Alles
Nur in ihm!"

Wüthend fährt der Vater über den erschrockenen Lehrer her, aber Prahrâda bestätigt, dass er selbst, ganz allein zu dieser Erkenntniss gekommen sei, denn „wie der Demantstein das Eisen" ziehe der Gott der Götter seinen Geist an. Da er hartnäckig bei diesem Bekenntniss bleibt, überantwortet der Vater ihn den Henkern. Aber Schwerter verwunden ihn nicht! Er wird unter die Füsse wüthender Elephanten geworfen, — sie thuen ihm keinen Schaden. Erneute Versuche, ihn zu andern Ansichten zu bringen, schlagen fehl. Er wird in einen Abgrund gestürzt, — ohne Erfolg. Da versenken ihn endlich die Riesen tief ins Meer hinab und thürmen Berge über seinem Haupte auf. Aber auch dort in der grausigen Tiefe hört Prahrâda nicht auf, Vishnu als die Seele des Weltalls zu preisen. Da gewinnt er Kraft, die Gebirge von sich abzuschleudern, und tritt unversehrt wieder vor den Vater. Wuthschnaubend begegnet dieser seinem erneuten Bekenntniss von Vishnu, der ihn gerettet. „Was fabelst du?" ruft der gottlose Riese; „wenn Vishnu überall in allen Dingen ist, sprich, warum ist er dann nicht auch in dieser Säule?" Und mit diesen Worten schlägt er mit geballter Faust gegen die Jaspissäule. Sieh, da spaltet sich die Säule, und hervor tritt in furchtbarer Gestalt, halb Mann halb Löwe, Vishnu und zerreisst mit seinen Tatzen den

Digitized by Google

Frevler, dessen Maass nun endlich voll ist. Den frommen Prahrâda aber setzt der Gott zum Herrscher ein.

Sehr anmuthig ist die Geschichte von König Bharata, die ebenfalls dem Bhâgavata-Purâṇa entnommen ist. Dieser Fromme hat nach einem gerechten und weisen Leben in die Wildniss sich zurückgezogen, um nur noch den Gedanken an die Gottheit zu leben. Alle Liebe zu den Erdendingen hat er abgestreift und abgetödtet, da läuft ihm eines Tages eine arme kleine Antilope in den Weg, deren Mutter, von einem Löwen verfolgt, eben im Bergstrom ertrunken ist. Mitleid erfasst den König, er nimmt das Thierchen auf, beschirmt und pflegt es, und zärtlich vergilt ihm das hülflose Geschöpfchen seine Liebe. Und nun hängt der König mehr und mehr sein Herz an dieses Thier, das treu bei ihm ausharrt bis zu seinem Tode und noch neben seiner Leiche wimmernd dasteht. Aber weil der König so seine Gedanken wieder auf das Zeitliche gerichtet, nicht gänzlich in den Urgeist sich vertieft hatte, muss aufs Neue er die Körperwelt durchwandern, und man sagt, dass nach dem Tode er als Gazelle wiedergeboren sei.

Auch die Erzählung von dem frommen Dhruva, der zuletzt zum Lohn für seine Frömmigkeit zum Polarstern erhöht wird, gehört dem Bhâgavata-Purâṇa an. Desgleichen die merkwürdige Geschichte vom Sohn des Königs Tschitraketu.[1]

Merkwürdig ist auch die Erzählung von Râivata, welche sehr an die bekannte Sage vom Mönch Petrus erinnert, aus dem Vishṇu-Purâna. König Râivata hat eine schöne Tochter und weiss nicht, welchem Eidam er sie geben soll. Da entschliesst er sich, mit ihr vor Brahmâ's Angesicht zu treten, ihn um Rath zu fragen. Er findet auch den Weg zum Himmel Brahmâ's, freut sich dort der Herrlichkeit des Gottes und lauscht dem Liede der himmlischen Sänger. Wenig Augenblicke glaubt er dort zu weilen, aber als er wieder zur Erde zurückkehrt, findet er Alles verwandelt, Niemand lebt mehr, den er gekannt, andre Menschen, andre Tempel und Paläste erblickt sein Auge, denn viele Menschenalter sind indess vergangen. Dem Rathe Brahmâ's gemäss vermählt er seine Tochter dem inzwischen Mensch gewordenen Vishṇu, selbst aber zieht er sich für die letzten Lebenstage in die Einsamkeit des Himâlaya zurück.

Dem Vishṇu-Purâṇa entstammt auch die Geschichte von Sâubhâri, einem Siedler, der nach zahlreicher Nachkommenschaft sich sehnt und dem dieser Wunsch in ungemessener

[1] S. Schack. a. a. O. p. 138.

Digitized by Google

Weise, eine Generation um die andre, erfüllt wird, bis er endlich zur Erkenntniss kommt, dass man auf solchem Wege nie an's Ende der Wünsche gelangen kann.

Ganz andersartig ist die von Hoefer[1] bearbeitete Episode vom weisen Kâṇḍu, aus dem Brahma-Purâṇa. Dieser Fromme setzt durch allzu grosse Busse die Götter in Angst, sie senden ihm die schöne Nymphe Pramlocâ zu, und seine Busse wird denn auch erfolgreich durch sie gestört.

Aehnlich wie die Purâṇa's mit dem Mahâbhârata in näherer Verwandtschaft stehen, wenngleich sie durch eine bedeutende Kluft von demselben geschieden sind, reihen sich an das Râmâyana noch eine Anzahl anderer, jüngerer Kâvya oder Kunstgedichte, d. h. Kunstepen.

Am Bedeutendsten und Selbständigsten sind unter denselben zwei Dichtungen, welche dem Kâlidâsa zugeschrieben werden, also wohl dem sechsten Jahrhundert nach Chr. entstammen: der Raghuvaṃça,[2] d. i. das Geschlecht des Raghu, und der Kumârasambhava,[3] d. i. die Geburt des Kriegsgottes, beide durch bedeutende Schönheiten ausgezeichnet und aller Wahrscheinlichkeit nach echt.

Die übrigen Kâvya schliessen sich in Bezug auf ihren Inhalt meist an Mahâbhârata und Râmâyaṇa an. Sie mischen allmählich mehr und mehr erotische, lyrische und didaktische Elemente in das Epische hinein und verfallen schliesslich in Schwulst und Künsteleien aller Art. Die Inder führen sechs Kunstepen an, denen sie den Titel Mahâkâvya oder „grosse Kâvya" zuerkennen. Es sind dies ausser den beiden ebengenannten Epen des Kâlidâsa noch: das Bhaṭṭikâvya,[4] welches

---

[1] Albert Hoefer, Indische Gedichte, Leipzig 1844, Bd. I p. 43 flg.

[2] Herausgegeben und übersetzt von A. F. Stenzler, mit lateinischer Uebersetzung, London 1832. Auch herausgegeben Calcutta 1832. 1880 u. 1884; Bombay 1880; und ferner von Shankar P. Pandit, Bombay 1869—74. Eine Episode des R. (Ajas u. Indumatî) veröffentlichte Rückert in deutscher Uebertragung i. J. 1833.

[3] Herausgegeben und übersetzt von Stenzler, Berlin-London 1838. Auch von Bhau Dhaji, Bombay 1871; von Târânâtha Tarkavâcaspati, Calcutta 1875 (3. Ed.). Ins Englische übersetzt von R. T. H. Griffith, 2. Aufl. London 1879.

[4] Verfasst in Valabhî unter König Çrîdharasena, 6. oder 7. Jahrh. Vgl. Weber a. a. O. p. 213 Anm. Herausgegeben Calcutta 1828. „Fünf Gesänge des Bhaṭṭi-Kâvya" (18—22) sind in deutscher Uebersetzung, nebst orientirender Einleitung, herausgegeben von dem verdienstvollen Dr. C. Schütz, Bielefeld 1837.

Digitized by Google

die Geschichte Râma's behandelt und dem Bhartṛihari zugeschrieben wird; das Mâghakâvya oder Çiçupâlabadha des Mâgha,[1] und das Kirâṭârjunîyam des Bhâravi;[2] endlich noch das Nâishadhîyam.[3]

Der Nalodaya wird dem Kâlidâsa zugeschrieben, aber schwerlich mit Recht. Es ist dies ein echtes Produkt der späteren Zeit, ein Gedicht, überreich an Künsteleien in Vers und Form. Es erzählt die uns bereits bekannte Geschichte von Nal und Damayantî, aber die Art, wie der Dichter hier seinen Stoff behandelt, ist so grundverschieden von der Art der Erzählung im Mahâbhârata, dass es kaum ein lehrreicheres Beispiel giebt, um den Unterschied der älteren und der späteren epischen Dichtung deutlich zu machen. Der Dichter des Nalodaya weiss nichts mehr von der echtepischen Schlichtheit des alten Gedichtes. Er bemüht sich vor Allem durch die mannigfaltigsten künstlichen Metra, mit Endreimen und Binnenreimen, Alliterationen u. dgl. m., seine Virtuosität in der Form darzuthun. Das eigentlich Epische macht er oft sehr kurz ab, gefällt sich dagegen in langen lyrischen Ergüssen und Schilderungen. So ist z. B. von den vier Gesängen des Gedichtes das zweite, die anderen an Umfang noch überragende, rein lyrischer Natur, das Glück des neuvermählten Paares schildernd, mit allerlei Zuthaten, die gar nicht dahin gehören.[4]

Auf was für sonderbare Künsteleien diese späteren Dichter bisweilen verfallen, kann das Beispiel des Bhaṭṭikâvya beweisen, welches Gedicht ganz eigentlich mit dem Gesichtspunkte verfasst ist, die Grammatik zu erläutern und insbesondere die

---

[1] Jedenfalls vor dem Ende des 10. Jahrhundert verfasst (s. Weber a. a. O.). Herausgegeben von Jîvânanda Vidyâsâgara, Calcutta 1884; auch Benares 1883. Magha's Tod des Çiçupala, übersetzt und erläutert von C. Schütz, I. Abth. Bielefeld 1843. (Nicht mehr erschienen).

[2] Der Name des Bhâravi erscheint auf einer Inschrift aus dem Jahre 634 nach Chr., der Dichter muss also früher gelebt haben, vielleicht im 6. Jahrhundert. Vgl. M. Müller, Indien in s. w. B. p. 262. — Das Kir. ist herausgegeben von Jîvânanda Vidyâsâgara, Calcutta 1875; auch Calcutta 1879. — I. und II. Gesang übersetzt von C. Schütz, Bielefeld 1845.

[3] Aus dem 12. Jahrhundert stammend. Vgl. Bühler, Journal Bombay Branch R. As. Soc. X, 35. Weber a. a. O. p. 213. Herausgegeben Benares 1880 (lith.).

[4] Der Nalodaya ist schon im Jahre 1830 von F. Benary herausgegeben; im Jahre 1844 von Yates in Calcutta. Uebersetzt ist er in vortrefflicher Weise von Ad. Fr. v. Schack, als Anhang zur 2. Aufl. seiner „Stimmen vom Ganges" (1877). Mit Glück sucht Schack den Formkünsteleien des Originals in der Uebersetzung gerecht zu werden.

Digitized by Google

unregelmässig flectirten Formen vorzuführen! Ein noch wunderbareres Kunststück ist aber das Râghavapâṇḍavîyam des Kavirâja, das jedenfalls erst nach dem zehnten Jahrhundert verfasst ist. Dieses Gedicht behandelt nämlich — mirabile dictu — in denselben Worten zugleich die Fabel des Râmâyaṇa und die des Mahâbhârata,[1] was natürlich nur durch eine Unmenge doppelsinniger Worte und Wendungen zu Wege gebracht wird. Es wird sich kaum aus anderen Literaturen dem Etwas würdig an die Seite stellen lassen.

Zum Schluss sei noch ein episches Gedicht in Prâkṛit erwähnt, das dem berühmten Kâlidâsa zugeschrieben wird: der Setubandha[2] oder Râvaṇabadha, welches die Geschichte Râma's behandelt.

Der deutsche Leser wird durch diese Uebersetzung vielleicht am ehesten sich einen Begriff machen können von der Dichtungsart der jüngeren Kâvya. Beispielsweise höre man ein paar Strophen des ersten Gesanges:

Hört denn von Nal, dem gewaltigen Herrn und Gebieter der Nischada-Länder,
Dem schlanken, hochgestaltigen Volksbehüter und Gabenspender,
Der edel, weise-geschäftig ob seinem Reiche waltete,
Und die Schädel der Feinde kräftig mit einem Streiche spaltete.

Der Keinem an Schönheit Weichende,
Dem Gotte der Liebe Gleichende,
Zermalmte kämpfend die brausenden
Heeresreihen zu Tausenden.

In Wagenlenkung, in Waffenschwenkung
Kam Keiner ihm gleich, dem grössten der Fürsten;
Vergessend der Kränkung, liess ohne Tränkung
Den Feind er, den hülfentblössten, nicht dürsten.

Verdrossen war nie sein Geist, sein klarer;
Entsprossen von Virasena war er,
Entschlossen als Land- und Meerbefahrer,
Genossen und Freunden ein Schirmer und Wahrer.

Im Ruhme des Sieges durchzog er das Land,
Die „Blume des Krieges“, so ward er genannt u. s. w.

[1] S. Weber, a. a. O. p. 218 Anm.

[2] Prâkṛit und Deutsch, herausg. von S. Goldschmidt (1880—1884). Zwei Capitel desselben waren schon früher (1873) von P. Goldschmidt veröffentlicht. — Ueber den Anlass des Kâlidâsa zu diesem Gedicht und seine Beziehung zu König Pravarasena von Kaschmir, dem Erbauer einer berühmten Schiffsbrücke über die Vitastâ (d. i. Hydaspes), vgl. M. Müller, Indien in s. weltgeschichtl. Bed. p. 274. — Das Gedicht ist im Mahârâshṭri-Dialekt geschrieben.

Digitized by Google

Sechsunddreissigste Vorlesung.

Die Märchen- und Fabel-Literatur des indischen Mittelalters. Uebereinstimmung vieler Fabeln mit den äsopischen. Die Streitfrage, ob Entlehnung dieser Fabeln von der einen oder anderen Seite stattgefunden. Das Pañcatantra und seine Wanderung durch eine Menge fremder Literaturen. Form und Anlage des Pañcatantra sowie des daraus hervorgegangenen Hitopadeça. Die Reflexionen. Der Humor. Einleitung und Rahmenerzählung des Pañcatantra. Erzählung von der „Katze als Richter." „Der Esel als Sänger."

Es bleibt uns nun noch eine wichtige Klasse epischer Dichtungen zu besprechen übrig, welche zum Theil schon stark in das Gebiet der Reflexionspoesie hinübergreift. Es ist dies die bei den Indern reichhaltig entwickelte Literatur der Märchen und Fabeln, welche beiden Gattungen hier so eng mit einander verbunden, ja verwachsen erscheinen, dass es kaum möglich ist, sie gesondert zu behandeln, wennschon die Fabel sich ja streng genommen vom Gebiete der Epik entfernt und in das der Didaktik eintritt. Uebrigens aber ist schon die eigentliche Epik, ist vor Allem schon das indische Epos *κατ' ἐξοχήν*, das Mahâbhârata, wie überhaupt der grössere Theil der mittelalterlich indischen Literatur, so stark mit didaktischen Elementen durchsetzt, dass wir bei der Sonderung des Epischen und Didaktischen, Sententiösen nicht allzu peinlich verfahren dürfen.

Bei der Märchen- und Fabel-Literatur der Inder zeigen sich nun — ganz im Gegensatz zu den bisher besprochenen Dichtungen — zahlreiche und nahe Beziehungen zu den verwandten Schöpfungen andrer Länder und Völker. Die Art dieser Beziehungen liegt für die Märchen speciell ziemlich klar am Tage. Dieselben sind nämlich in reicher Anzahl auf den verschiedensten Wegen, beständig sich umgestaltend, weithin gewandert zu den verschiedensten Völkern und haben sich bei denselben das Heimathsrecht zu erwerben gewusst.

Digitized by Google

Dasselbe hat nun freilich auch bei den Fabeln stattgefunden, insbesondre soweit dieselben mit Märchen verbunden und verwebt in dem berühmten Pañcatantra sich vorfinden, dessen mannigfache Wanderungen und interessante Schicksale wir späterhin betrachten wollen. Es tritt aber bei den Fabeln eine andre und schwierigere Frage ein, deren Lösung nur durch eingehende vergleichend-literarhistorische Studien gewonnen werden kann, — die Frage nämlich, ob und wieweit dieselben ursprünglich indische Schöpfungen sind, ob und wieweit hier vielleicht Entlehnungen von andern Völkern, insbesondere den Griechen, stattgefunden haben.

Es lässt sich nämlich garnicht verkennen, — und darin stimmen alle Forscher überein —, dass eine bedeutende Anzahl der indischen Fabeln, wie sie uns im Pañcatantra, im Hitopadeça, und zum Theil auch schon in einigen älteren Werken[1] vorliegen, augenfällig verwandt sind mit Fabeln, welche sich bei den Griechen besonders an den Namen des Aesop knüpfen und die uns als Fabeln des Babrius erhalten sind.

Albrecht Weber hatte sich zuerst (i. J. 1852) in seiner Indischen Literaturgeschichte dahin ausgesprochen, dass die Originale für viele jener griechischen Fabeln sich bei den Indern nachweisen liessen;[2] und diese Ansicht war auch von A. Wagener in einer besonderen Schrift eingehend vertheidigt worden.[3] Weber aber kam nachher, und speciell bei einer gründlichen Besprechung der Wagener'schen Arbeit, zu dem gerade entgegengesetzten Resultate, dass nämlich „bei fast jedem Beispiel in der griechischen Fabel der indischen gegenüber die Spuren der Originalität zu erkennen" wären;[4] dass somit von Seiten der Inder eine Entlehnung stattgefunden habe. Als specielle Vermittler glaubte er dabei die Buddhisten annehmen zu müssen.

Diese spätere Webersche Ansicht wurde wiederum von

---

[1] Wie im Mahâbhârata und in der Châandogya-Upanishad (s. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl. p. 228).

[2] Ind. Lit. 1. Aufl., p. 196.

[3] Essai sur les rapports qui existent entre les apologues de l'Inde et les apologues de la Grèce par A. Wagener, professeur agrégé à l'université de Gand. — Mémoires couronnés et mémoires des savants étrangers, publiés par l'academie royale des sciences, des lettres, et des beaux arts de Belgique, tom. XXV. 1851—1853. Bruxelles 1852. (Diese Schrift hatte schon im Jahre 1849 einen Preis der philosoph. Fakultät in Bonn gewonnen und war im Jahre 1852 der Belg. Academie überreicht worden).

[4] S. Weber, Ueber den Zusammenhang indischer Fabeln mit griechischen, Ind. Stud. III, p 327; Ind. Lit. 2. Aufl. p. 228 Anm.

Digitized by Google

Otto Keller in seiner Schrift „Ueber die Geschichte der griech. Fabel" (1862) bekämpft, indem derselbe durchaus an dem indischen Ursprung dieser, den Indern und Griechen gemeinsamen, Fabeln festhielt und eine alte assyrische Vermittelung annahm. Weber ist indessen bei seiner Ansicht geblieben und vertheidigt dieselbe, wenn auch kurz, wieder in der zweiten Auflage seiner Indischen Literaturgeschichte. Nach Weber's Meinung wäre dann weiter die griechische Thierfabel semitischen Ursprungs.[1]

Auch Benfey war der Meinung, dass die indischen Thierfabeln meist griechischen Ursprungs wären, wenn er auch den Indern die Selbständigkeit nicht ganz abspricht. Er präcisirt das Ergebniss seiner Untersuchungen dahin, „dass im Allgemeinen die meisten Thierfabeln aus dem Occident stammen, mehr oder minder umgewandelte sogen. äsopische sind; doch tragen einige auch das Gepräge indischen Ursprungs, sowie denn überhaupt die grosse Fülle indischer Fabeln, die Freiheit. mit welcher die entlehnten behandelt sind, und manche andre Momente dafür sprechen, dass die Inder schon vor Bekanntschaft mit der von den Griechen überkommenen äsopischen Thierfabel eigene Gebilde von wesentlich gleicher Art — und zwar wahrscheinlich in grosser Menge — geschaffen hatten."[2] [3]

Wir stehen hier vor einer schwierigen Streitfrage. Wagener und Keller sind gegen Weber und Benfey entschieden im Nachtheil dadurch, dass sie sich auf dem indischen Gebiete nicht mit der Sicherheit dieser Kenner bewegen. Andrerseits aber muss ich persönlich bekennen, dass mich Weber's Darlegungen von dem griechischen Ursprung der indischen Fabel keineswegs überzeugt haben.

Keller hob besonders hervor, dass das in der griechischen Fabel bestehende Verhältniss des Fuchses zum Löwen in der

---

[1] S. Ind. Lit. 2. Aufl. p. 228 Anm.

[2] Vorrede zur Uebersetzung des Pantschatantra, Th. I p. XXI. — Den Märchen und Erzählungen vindicirt Benfey durchaus indischen Ursprung. Er ist der Meinung, „dass wenige Fabeln, aber eine grosse Anzahl von Märchen und Erzählungen von Indien aus sich fast über die ganze Welt verbreitet haben" (a. a. O. p. XXI. XXII).

[3] Es wäre noch eine dritte Ansicht möglich und dieselbe ist von Jakob Grimm ausgesprochen worden, dass nämlich die Thierfabel schon in der indogermanischen Urzeit ausgebildet gewesen und dass die Uebereinstimmungen der deutschen Thierfabel mit der griechischen und indischen sich eben durch die Urverwandtschaft dieser Völker erklären dürften. (Vgl. J. Grimm, Reinhart Fuchs p. CCLX—LXV; Weber, Ind. Stud. III p. 362.)

Digitized by Google

Natur beider Thiere keinen Halt habe, während der Schakal zu dem Löwen in der That in dem in der griechischen Fabel geschilderten Verhältniss stehe. Weber aber, der semitischen Ursprung der griechischen Fabel annimmt, meint dagegen, dass es Schakale ja auch in den von Semiten bewohnten Ländern gebe, dass der semitische Schakal sich bei den Griechen in den Fuchs, der griechische Fuchs sich aber beim Uebergang zu den Indern wieder in den Schakal habe verwandeln können — eine Annahme, die doch sehr künstlich und unwahrscheinlich sein dürfte[1] Es ist ferner sehr beachtenswerth, dass sowohl Benfey[2] als Weber zugeben, dass die Inder schon vor jenen Entlehnungen von den Griechen eine selbständige Fabeldichtung geschaffen haben, wofür ausser Anderem namentlich auch die in der Chândogya-Upanishad sich findenden Fabel-Ansätze als Beweis dienen.[3] Sodann war wohl auch die Lehre von der Seelenwanderung besonders geeignet, dem Entstehen der Thierfabel den Boden zu bereiten. Wir gewahren namentlich bei den Buddhisten frühe schon eine Neigung zu parabolischen, belehrenden Geschichtchen, unter denen die sogenannten Jâtaka's, Erzählungen von früheren Existenzen des Buddha, besonders wichtig sind; da tritt nun auch der Buddha bald als dieses bald als jenes Thier handelnd auf.[4]

Andrerseits hat Weber gewiss mit Recht betont, dass Wagener und Keller das Alter der betreffenden indischen Autoren überschätzen.[5] Desgleichen, dass wir bei einem indischen Ursprung der Fabeln wohl öfters den Indien eigenthümlichen Thieren, wie dem Papagei, dem Elephanten u. a. m. begegnen würden. Das ist nun in der That nicht der Fall.[6] Endlich wird durch eine sehr interessante archäologische Thatsache die Existenz äsopischer Thierfabeln in Griechenland schon für das sechste Jahrhundert vor Chr. sicher bezeugt, also für eine

[1] Ind. Lit. 2. Aufl. p. 228 Anm.

[2] S. oben p. 519.

[3] S. Ind. Stud. III p. 361. — „Von dergleichen einst bestehenden, aber nun verlorenen Fabeln haben wir wenigstens in einigen sprüchwörtlichen Redensarten, z. B. kâkatalîya, ajâkṛpaṇîya hinlängliche Spuren.“ Ind. Stud. III, p. 362.

[4] Eine beträchtliche Menge der Fabeln und Erzählungen des Pañcatantra lassen sich auch in buddhistischen Schriften nachweisen und nach Benfey's Darlegungen ist es wahrscheinlich, dass das Pañcatantra ursprünglich ein buddhistisches Werk war, aus dem buddhist. Literaturkreise hervorging. (S. Vorrede zu Pantsch. Th. I p. XI.)

[5] S. Ind. Stud. III, 330. Ind. Lit. 2. Aufl. p. 229.

[6] S. Weber, Ind. Stud. III, 333.

Digitized by Google

Zeit, wo an eine Entlehnung von Indien her nicht wohl zu denken ist.[1]

Bei dem gegenwärtigen Stande der Frage wage ich es nicht, ein abschliessendes Urtheil auszusprechen. Es wäre dazu eine weitgehende vergleichend-literarhistorische Untersuchung nöthig, die wir hier unmöglich anstellen können. Wir müssen uns begnügen, die Hoffnung auszusprechen, dass die Frage von kundiger Hand noch einmal aufgenommen und endgültig gelöst werde.

Das reichhaltigste, literarhistorisch wichtigste und interessanteste Märchen- und Fabelwerk der Inder ist das sogenannte Pañcatantra oder „das Fünfbuch", dessen Entstehungszeit wir gar nicht mit Sicherheit angeben können, von dem wir aber doch wissen, dass es im sechsten Jahrhundert nach Chr. bereits existirte, denn zu dieser Zeit wurde es auf Befehl des berühmten persischen Herrschers Khosru Anushirvan[2] in das Pehlewi, d. i. die damals geltende persische Sprache übersetzt. Man darf wohl annehmen, dass das Werk schon längere Zeit vorher in Indien bekannt und berühmt war, ehe ihm eine solche Anerkennung ausserhalb der Grenzen des Ursprungslandes zu Theil wurde; wie lange vorher, das können wir aber freilich nicht sagen.[3]

Das Pañcatantra war aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich ein buddhistisches Werk oder ist doch aus buddhistischen Quellen geflossen. Dies hat schon Benfey ausgesprochen. Er schloss es vor Allem aus der ziemlich beträchtlichen Menge von Fabeln und Erzählungen unseres Werkes, die sich in buddhistischen Schriften nachweisen liessen. „Gerade die Menge, sowie das Verhältniss ihrer Darstellung in unserm Werk zu der in den buddhistischen Schriften erscheinenden,

---

[1] Ich verdanke diese wichtige Notiz Herrn Prof. Loeschcke. Siehe A. Furtwaengler, Vasencatalog des Berliner Museums (Berlin 1885). Auf einem thönernen Täfelchen (Pinax) aus Korinth lässt sich deutlich die Darstellung der äsopischen Fabel von dem Fuchs und Raben erkennen; das Stück stammt ebenso wie die meisten anderen korinthischen Pinakes noch aus dem 6. Jahrhundert vor Chr. (Antike Denkmäler I Taf. 8, 2).

[2] Zwischen 531—579 nach Chr.

[3] Nach Benfey, der eine Menge äsopischer Fabeln in dem P. annimmt, wären die Grenzen der Entstehung das 2. Jahrhundert vor Chr. (denn erst dann war eine innige Berührung der Inder und Griechen eingetreten) und das 6. Jahrhundert nach Chr. (S. Vorrede zu Pantsch. Th. I p. XI.)

Digitized by Google

bewegt, ja nöthigt zu der Annahme, dass die letzteren die Quelle waren, aus der unser Werk im buddhistischen Literaturkreise hervorging."[1]

Für diese Ansicht spricht auch der Umstand, dass der Buddhismus ganz besonders ein Freund von Fabeln, Parabeln und Legenden war. Stanislas Julien hat in zwei chinesischen Encyklopädieen, deren ältere im Jahre 668 vollendet ward, eine grosse Menge indischer Fabeln in chinesischer Uebersetzung gefunden, und es werden in einer dieser Encyklopädieen nicht weniger als 202 buddhistische Werke citirt, aus denen sie geschöpft hat.[2]

Seinem ursprünglichen Zwecke nach war das Pañcatantra vermuthlich ein „Fürstenspiegel", ein Lehrbuch der Lebensweisheit für Prinzen und Könige.[3] Der Umfang des Werkes betrug früher — wie wir aus den ältesten Uebersetzungen sehen — nicht 5 Bücher, sondern 12, und erst später wurde es zum eigentlichen Pañcatantra oder „Fünfbuch".[4] Der Name muss ursprünglich natürlich auch ein anderer gewesen sein; doch wissen wir nicht, wie er gelautet.[5]

Merkwürdige Schicksale hat das Pañcatantra durchgemacht und viel liesse sich davon erzählen. Fast gleicht es selbst einem Märchen, wie dieses Werk gewandert ist von Land zu Land, von Jahrhundert zu Jahrhundert, überall sich heimisch zu machen wusste, die Sympathie der Ungelehrten, Unterhaltungslustigen, die Bewunderung der Gelehrten und Weisen der fernsten Länder errang. Die verschlungenen Wege dieser Wanderung sind vor Allem durch Benfey's bahnbrechende Untersuchungen in seiner Einleitung zur Uebersetzung des Pañcatantra klargelegt worden.[6] Suchen wir diese Wanderung wenigstens in ihren Hauptzügen zu verfolgen.

---

[1] Vorrede zu Pantsch. Th. I p. XI.

[2] Benfey, a. a. O. p. XII.

[3] Benfey, a. a. O. p. XV. XVI.

[4] D. h. ein aus fünf Büchern bestehendes Werk.

[5] Man könnte vermuthen, dass das Werk ursprünglich, ebenso wie in den ältesten Uebersetzungen, nach den beiden Schakalen benannt war, die im ersten Buche die Hauptrolle spielen. Darnach hätte es etwa Karaṭakadamanakîyam heissen können, d. i. die Geschichte von Karaṭaka und Damanaka, wie es im Arabischen Kalilah und Dimnah, im Syrischen Kalilag und Damnag heisst. Der Titel des ersten Buches hätte sich dabei zur Bezeichnung des ganzen Werkes erweitert, wie dies im Arabischen u. s. w. thatsächlich der Fall war.

[6] Pantschatantra, Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von Th. Benfey. Erster Theil, Einleitung: Ueber das indische

Digitized by Google

Das Pañcatantra wurde, wie schon erwähnt, im sechsten Jahrhundert unter Khosru Anushirvan in das Pehlewi, übersetzt. Aus dem Pehlewi wurde es dann weiter in's Arabische übertragen. Die Pehlewi-Uebersetzung selbst ist uns nicht erhalten, wohl aber die arabische, und zwar in mehreren Recensionen. Hier trägt das Werk den Namen Kalilah und Dimnah. Dies sind die Namen zweier Schakale — im Indischen Karataka und Damanaka — welche im ersten Buche des Pañcatantra die Hauptrolle spielen. Nach ihnen ist also hier das ganze Werk benannt[1] und diesen Namen behält es auf seiner Wanderung noch lange bei. Aus dem Arabischen wurde es dann im 11. Jahrhundert durch einen gewissen Symeon Seth in's Griechische übersetzt. Im 12. Jahrhundert wiederum in's damalige Persisch, durch Nasr Allah. Auf dieser Uebersetzung beruht die drei Jahrhunderte später verfertigte Bearbeitung von Husaïn Vaïz, unter dem Titel Anvar-i-Suhailî, und aus dieser ist dann wiederum die türkische Recension geflossen. Auch in das Syrische fand unser Werk aus dem Arabischen seinen Weg, und ist diese syrische Uebersetzung erst in neuerer Zeit durch Socin aufgefunden und von Bickell edirt worden.[2] Am Wichtigsten für die Culturgeschichte sollte aber die Uebersetzung aus dem Arabischen in's Hebräische werden, die wahrscheinlich von einem Rabbi Joel angefertigt wurde, jedenfalls vor dem Jahre 1250. Diese hebräische Uebersetzung wurde noch im 13. Jahrhundert durch Johann von Capua in's Lateinische übersetzt, und zwar sehr steif, mit fast sklavischer Treue.[3] Aus dem Lateinischen des Johann von Capua wurde nun endlich im 15. Jahrhundert unter den Auspicien des bekannten Grafen Eberhard von Württemberg eine vortreffliche deutsche Uebersetzung angefertigt. Dieselbe wurde gedruckt und gehörte sogar zu den ersten Erzeugnissen der deutschen Buchdruckerkunst, die ja bekanntlich damals erst in's Leben trat, — immerhin doch auch keine geringe Ehre, die dem indischen Fabelwerke gleich in Deutschland zu Theil wurde. Sie erschien zuerst sine loco et anno, wahrschein-

---

Grundwerk und dessen Ausflüsse, sowie über die Quellen und Verbreitung des Inhalts derselben. Zweiter Theil, Uebersetzung und Anmerkungen. Leipzig 1859.

[1] Vgl. oben p. 522 Anm.

[2] Als Kalilag und Damnag, mit noch sehr alterthümlicher Namensform (Leipzig 1876).

[3] Die latein. Uebersetzung fällt in die Jahre von 1263—1278. Vgl. Benfey, Pantsch. I p. 15.

Digitized by Google

lich aber im Jahre 1480, unter dem Titel „Buch der Byspel der alten Weisen." Das Interesse an diesem Buche muss in Deutschland gleich ein bedeutendes gewesen sein, denn es erlebte in kurzer Frist mehrere Auflagen, was für jene Zeit, wo der Bücherhandel erst im Entstehen war, gewiss viel sagen will. Es wurde im Jahre 1483, dann 1484 und 1485 in Ulm neu aufgelegt, während zugleich 1484 auch in Augsburg eine neue Ausgabe erschien. Mehrere Jahrhunderte hindurch wurde es dann noch vielfach neu gedruckt, wenn auch leider in ziemlich schlechten Abdrücken.

Auf diese deutsche Uebersetzung legt Benfey ein grosses Gewicht, und mit Recht. In Indien wurde das Werk nämlich im Laufe der Jahrhunderte bedeutend umgestaltet, wie das bei indischen Profan-Dichtungen überhaupt häufig vorkam, so dass wir als die älteste Recension diejenige ansehen müssen, auf welcher die alte Pehlewi-Uebersetzung und darnach die arabische Uebersetzung beruhten, welche Recension wir aber nur aus diesen, resp. den daraus geflossenen Uebersetzungen kennen. Nun aber ist die Pehlewi-Uebersetzung verloren, die arabische im Laufe der Zeit vielfach umgestaltet, so dass wir als treuesten Reflex der alten arabischen Uebersetzung die früher erwähnte hebräische des Rabbi Joel betrachten müssen. Diese letztere ist nun freilich theils verloren, theils noch nicht edirt und muss man sich, um dieselbe kennen zu lernen, am Besten an die lateinische Uebersetzung des Johann von Capua halten. Diese aber ist wiederum ihrer schlechten Sprache wegen fast unlesbar, und so ergiebt sich — merkwürdig genug —, wie Benfey zeigt, die aus der lateinischen geflossene deutsche Uebersetzung „gewissermassen als lesbar treuester Spiegel des alten indischen Grundwerkes."[1]

Die deutsche Uebersetzung vertritt also eine ältere Recension, als wir sie jetzt irgend noch in Indien selbst vorfinden, und verdient demnach in hohem Grade unser Interesse. Aus diesem Grunde habe ich es mir nicht versagen wollen, Ihnen einen Abdruck derselben vorzulegen, den die hiesige Universitätsbibliothek besitzt, wenn derselbe auch erst aus dem Jahre 1545 stammt.[2]

---

[1] S. Benfey, Vorrede zum Pantsch. I p. XXI.

[2] Der Titel lautet hier: „Der Alten Weisenn exempel sprüch mit viel schönen Beyspilen und figuren erleuchtet. Darinnen fast aller menschen Wesen, Händel, Untrew, List, Geschwindigkeit, Neyd und Hafss figuriert und angezeygt werden. In welchem auch nicht weniger der heymlich neyd und hafss, so sich bey weilen an Küniglichen und Fürst-

Die deutsche Uebersetzung ist nach Benfey auch von wesentlichem Einfluss auf die spanische gewesen;[1] aus der spanischen ist die italienische geflossen, und auf dieser beruhen wieder die französische und die englische Uebersetzung des Werkes.

Es liessen sich die vielverschlungenen Bahnen, die unser Werk gewandert ist, noch sehr viel weiter verfolgen, aber das Angeführte wird vielleicht genügen, um eine Vorstellung davon zu geben, wie sich das Interesse an demselben von einer Nation zur anderen fortpflanzte, welche Bedeutung es für die Weltliteratur gewonnen, und wir thun wohl besser, wenn wir jetzt Einiges von dem Inhalte desselben kennen zu lernen suchen.

Hinsichtlich der Form und Anlage des Pañcatantra, wie auch der anderen indischen Fabel- und Märchenwerke, ist vor Allem zu bemerken, dass in denselben eine Menge verschiedener Erzählungen in den Rahmen einer Erzählung eingefügt sind. Die in der Haupt- oder Rahmenerzählung auftretenden Personen erzählen sich die verschiedenen Geschichten wechselseitig, zur Belehrung oder zum Beweise der Richtigkeit ihrer speciellen Ansichten. In eine der erzählten Geschichten können dann wieder andere in gleicher Weise eingefügt sein, so dass wir schliesslich ein buntes, mosaikartig zusammengesetztes Bild vor uns haben, das, durch einen einheitlichen Rahmen zusammengehalten, doch eine Menge verschiedenartiger Geschichten und Bilder enthält.

Diese eigenthümliche Rahmeneinkleidung ist mit den Märchen- und Fabelwerken der Inder auch in andere Länder gewandert und von manchen orientalischen Völkern, wie namentlich den Arabern, Persern u. a. vielfach nachgeahmt worden, ja hat sich dort für ähnliche Schöpfungen ganz eingebürgert; man denke nur an Tausend und Eine Nacht. Nachahmungen derselben begegnen wir aber auch in unserer modernen Literatur; ich brauche wohl nur an Dichtungen wie die Hauffschen

---

lichen höfen, zwischen Rhäten vnnd anderen des Regiments verwandten, mit falscher schmeychlerey vnd verrhäterey der bosshafftigen wider die getrewen vnd frummen zutragen, gleich wie in eim spiegel ersehen vnd erkant werden. Allen menschen nit alleyn fruchtbarlich vnd kurtzweilig, sonder auch schimpfflich vnd ernstlich zu lesen vnd hören. Getruckt vnd volendt in der Loblichen Statt Strassburg bei Jacob Frölich, als man zalt nach der Geburt Christi unsers Herren Tausend Fünfhundert Viertzig vnd fünff jar.“ — Auch hier sind Kellila und Dimna die Hauptpersonen.

[1] S. Benfey, Vorr. z. Pantsch. p. VIII.

Digitized by Google

Märchen (die Karavane, das Wirthshaus im Spessart u. dgl. m.) zu erinnern.

Sehr charakteristisch für die indischen Fabeln und Märchen ist der Umstand, dass in dieselben eine reiche Fülle von Reflexionen, Sentenzen, Sprüchen der Lebensweisheit eingefügt ist. Dies Element spielt überhaupt in der indischen Poesie eine grosse Rolle. Das Mahâbhârata ist ausserordentlich reich daran, und auch andere Werke bieten uns viel der Art. Die Fabel mit ihrer Moral ist aber der Reflexionspoesie besonders nahe verwandt, und da können wir uns über das Hervortreten dieses Elements am wenigsten wundern, wenn es auch freilich bisweilen, wie z. B. in dem aus dem Pañcatantra hervorgegangenen Hitopadeça sich fast über Gebühr vordrängt. Im Uebrigen kann ich auf den Charakter dieser Sentenzen und Weisheitssprüche hier noch nicht näher eingehen. Es wird denselben späterhin ein besonderes Capitel gewidmet werden.

Charakteristisch ist den Erzählungen des Pañcatantra und der verwandten Werke ferner ein eigenthümlicher Humor, mit dem alle möglichen menschlichen Verhältnisse in das Thierreich übertragen werden. Es muthet uns seltsam genug an, wenn Thiere sich in das Vedenstudium vertiefen, wenn sie sich äusserst weise über die Götter, die Heiligen und Helden der Vorzeit unterhalten oder die subtilsten Regeln menschlicher Lebensklugheit austauschen, dann aber plötzlich wieder das thierische Wesen durchbricht und sich mit einem Schlage der Tatze oder Aehnlichem zu seinem Rechte verhilft. Ironie und Satire sind hier zu Hause, und in schonungsloser Weise werden die verschiedensten menschlichen Untugenden gegeisselt: das gleissnerische, intrigante Wesen der Höflinge, die Untreue der Weiber, die Heuchelei und Habsucht der Brahmanen, und vieles Andere.

Es waltet in diesen Schöpfungen durchaus eine gesunde Lebensbetrachtung vor, die einen heilsamen Gegensatz bildet zu den maasslosen tendenziösen Uebertreibungen anderer Dichtungen, wo Alles immer darauf hinausläuft die Hoheit und Heiligkeit der Brahmanen zu illustriren. Im Pañcatantra reagirt ein gesunder und kräftiger Volksgeist gegen solche Uebertreibungen.

Eingeleitet wird das Pañcatantra durch die Erzählung von einem König Amaraçakti in Mihilâropya, einer Stadt des Südens. Dieser König hatte drei sehr dumme Söhne, bei denen kein Bildungsmittel verschlagen wollte. Da wird er endlich auf einen weisen Brahmanen namens Vishṇuçarman aufmerksam

Digitized by Google

gemacht, wendet sich an ihn, und derselbe übernimmt es, die Königssöhne in sechs Monaten so weit zu bringen, dass sie an Lebensweisheit alle Anderen übertreffen. Darauf verfasst er das Pañcatantra, sie studiren es gemeinsam, und der Zweck wird wirklich in sechs Monaten erreicht.[1]

Die Rahmenerzählung des ersten Buches,[2] von welcher in Persien und Arabien das ganze Werk seinen Namen erhielt, ist in kurzen Worten folgende.

Ein Kaufmann Vardhamânaka zieht mit einer Karavane, um Handel zu treiben, über Land und hat zwei gute Stiere vor einen Wagen gespannt. In einem Walde hat einer der Stiere, Samjîvaka mit Namen, das Unglück, sich das Bein zu brechen, und wird von der Karavane im Stich gelassen. Aber durch die schöne Weide, die er dort findet, erholt er sich allmählich wieder und wird zuletzt ganz gesund, so dass er freudig brüllend umhergeht. Dies Gebrüll hört der Löwe Pingalaka, als er zum Ufer der Yamunâ gehen will, um dort zu trinken, wird dadurch sehr in Furcht versetzt, glaubt, dass es ein ungeheures Thier sein müsse, welches so brülle, und kehrt um. Es sind aber zwei Schakale in seinem Gefolge, Söhne von früheren Ministern, Karaṭaka und Damanaka mit Namen.[3] Diese bemerken, dass der König von Muthlosigkeit befallen ist und berathen sich darüber. Karaṭaka räth davon ab, sich mit Dingen zu befassen, die Einen nichts angehen, und erzählt zur Warnung die Geschichte vom übergeschäftigen Affen. Aber Damanaka will von den Plänen, die er sich geschmiedet hat, nicht ablassen. Er will den Grund der Furcht des Löwen erforschen, ihn davon befreien und dadurch zur Ministerstellung gelangen. Es gelingt ihm auch, im Geheimen von dem Löwen zu erfahren, wovor er sich fürchte. Darauf kundschaftet er den Stier aus und setzt ihn in Schrecken durch die Botschaft, dass der Löwe Pingalaka, der in diesem Walde König sei, ihn vor sich fordern lasse, verspricht ihm aber dann, bei dem Löwen um Gnade für ihn zu bitten. Dem Löwen wiederum fabelt er vor, es sei dies der Stier des Çiva und der Wald sei ihm von dem Gotte verliehen worden.

Der Löwe ist nun sehr froh, als der Schakal es zu Wege bringt, dass der Stier sich ihm als Gast nahen und in Freund-

---

[1] Ganz ähnlich ist die Einleitung zum Hitopadeça; nur ist es dort ein König Sudarçana in Pâṭaliputra.

[2] Dies erste Buch ist „Verfeindung von Freunden" genannt.

[3] Die arabischen Kalilah und Dimnah.

Digitized by Google

schaft mit ihm leben will. Beide sind dem listigen Schakal äusserst dankbar dafür, dass er sie von der Furcht befreit hat, und Damanaka wird zum Minister erhoben. Piṅgalaka und Saṃjîvaka befreundeten sich nun immer mehr, und der Löwe gab sich „dem Genuss der schönen Unterhaltung und Gesellschaft des Saṃjîvaka hin. Durch Saṃjîvaka aber, welcher durch mancherlei Wissenschaften eine hohe Verstandesbildung sich erworben hatte, wurde in wenigen Tagen schon sogar der stumpfsinnige Piṅgalaka verständig gemacht. So liess er ab vom wilden Leben und gewöhnte sich an gesittete Lebensweisen."[1] Löwe und Stier pflegen jetzt Tag für Tag im Geheimen Rath, das Gefolge aber muss in der Ferne bleiben, so dass auch die beiden Schakale ganz zurückgesetzt werden. Darüber ist der Schakal Damanaka sehr ergrimmt und trotz des Abrathens von Seiten seines Genossen Karaṭaka setzt er eine schändliche Intrigue ins Werk. Dem Löwen sagt er, der Stier habe Verrätherei im Sinne, habe ihm gesagt, er wolle den Löwen tödten und ihn, den Schakal, dann zu seinem Minister machen. Dem Stiere berichtet er, der Löwe habe gesagt: „Morgen bringe ich den Saṃjîvaka um!" Als nun Saṃjîvaka anderen Tags mit unsicherem und Verdacht erregendem Wesen auftritt, fällt der Löwe über ihn her und zerreisst ihn, während er selbst von den Hörnern des Stieres verwundet wird. Dann aber überkommt ihn Schmerz um den verlorenen, einst geliebten Freund. Doch Damanaka weiss ihm auch dies auszureden. Der listige Schakal wird wieder Minister und geniesst ungestört die Früchte seiner Intrigue.

Die Gespräche zwischen den beiden Schakalen, zwischen dem Löwen und Schakal, dem Stier und Schakal u. s. w. geben Anlass zum Erzählen einer Menge von Geschichten.

Lassen Sie mich nun als Probe des köstlichen Humors, verbunden mit deutlicher Satire, eine der Erzählungen aus dem Pañcatantra herausgreifen.[2] Eine Krähe erzählt dort: Die Katze als Richter zwischen Sperling und Hase.[3] Ich wohnte einst in einer gewissen Waldgegend auf einem grossen Feigenbaum. Darunter nistete in einer Höhlung ein Sperling, namens Kapiñjala. Wir brachten beide die Zeit damit zu, dass wir stets um Sonnenuntergang zusammenkamen, uns mannigfach schön unterhielten, die alten Thaten der Götter-

---

[1] Benfey, Pantsch. I p. 32.
[2] Pañcatantra III. 2. Erzählung.
[3] S. Benfey's Uebersetzung p. 231 flg.

weisen, Königsweisen und Priesterweisen rühmten, und uns die vielen Wunderdinge erzählten, welche wir auf unseren Wanderungen gesehen hatten, und so genossen wir das höchste Vergnügen. Einstmals aber entfernte sich Kapiñjala und kam lange Zeit gar nicht mehr wieder, so dass ich um ihn trauerte und glaubte, er müsse umgekommen sein. Da kam einst ein Hase des Weges daher und nahm von der Sperlingshöhlung Besitz, und da ich den Sperling todt glaubte, wehrte ich es ihm nicht. Aber eines Tages kam plötzlich der Sperling wieder und war von vielem Reisfressen ganz dick und fett geworden. Als er nun den Hasen gewahrte, rief er: „He, Häschen! Du thust Unrecht, dass du meine Wohnung eingenommen hast. Mach, dass du fortkommst!“ Der Hase aber erwiderte: „Keineswegs! Dies ist nicht dein Haus, sondern gerade das meinige!“ Der Sperling sagte: „Dann müssen die Nachbarn gefragt werden, denn, wie Manu lehrt, gilt für Brunnen, Teiche, Cisternen wie Häuser und Lustgärten als Beweis der Nachbarn Versicherung.“

Aber der Hase widerspricht ihm und sagt: „Thor! kennst du denn nicht den Spruch des Gewohnheitsrechtes:

Hat wer öffentlich zehn Jahre Felder und Aehnliches in Besitz, dann ist nur der Besitz Richtschnur und weder Schrift noch Zeuge gilt.

Ebensowenig, du Thor, hast du Nârada's Urtheil berücksichtigt:

Für den Menschen gilt als Richtschnur zehn Jahr gedauerter Besitz, für die Vögel und Vierfüssler die Zeit, seitdem sie drin gehaust.“

Da sagte der Sperling: „Dann müssen wir unseren Rechtsstreit vor einen Gelehrten bringen.“ Das Häschen fragte: „Lieber, wer soll denn über unseren Process entscheiden?“ Der Sperling erwiderte: „Sollte es nicht die Katze, namens Dadhikarṇa (Milchohr), welche auf einer Insel der erhabenen Gangâ ihre Tage in Busse, Kasteiung, Gelübden und tiefer Andacht zubringt, und Mitleid gegen alle Geschöpfe hegt?“ Der Hase aber fühlte sein Innerstes vor Furcht erbeben und rief: „Nichts von diesem Bösewicht! Es heisst ja:

Nimmer sollst du Vertrauen schenken dem Bösen, heuchelt er Busse gleich; auch an Pilgerorten sieht man Büsser, die fröhnen ihrem Hals.“

Mittlerweile ging die Waldkatze, namens Dadhikarṇa, nachdem sie den Streit, welchen die beiden führten, gehört, um ihnen Zutrauen einzuflössen, zu dem Ufer eines nahen Flusses, und eine Handvoll heiliges Gras haltend, ein Auge zukneifend,

Digitized by Google

die Arme in die Höhe gehoben, mit einem halben Fuss nur den Boden berührend, mit dem Gesicht zur Sonne gewandt, gab sie folgende Sittensprüche von sich: „Ach, wie schaal ist dieses All! Das Leben Täuschung eines Augenblicks! einem Traum ähnlich die Verbindung mit Geliebten! einer Sinnentäuschung gleich die Umarmung der Seinigen! So giebt es denn kein Heil ausser der Tugend! Denn es heisst auch:

Alle Körper sind hinfällig; das Glück ruht nicht in eigner Hand; zu jeder Zeit ist Tod nahe; drum halte dich an Tugend fest!"

Als der Hase diese und andere Sittensprüche hörte, sagte er: „Hör! hör! Kapiñjala, da steht der Büsser Tugend lehrend am Ufer des Flusses! Lass uns ihn fragen!" Der Sperling erwiderte: „Schön! Doch lass uns etwas entfernt bleiben. Es könnte geschehen, dass seine Gelübde nicht stark genug sind." Darauf riefen sie: „He! he! Büsser! Wir haben einen Rechtsstreit! Du sollst entscheiden, und wer Unrecht hat, den sollst du fressen." Jener aber sprach: „Meine Lieben! Ums Himmelswillen sprecht nicht so! Ich habe den Weg, welcher zur Hölle führt, verlassen. Der Weg der Tugend ist: Nichts Lebendes zu verletzen. — Darum werde ich Keinen essen, sondern nur entscheiden, wer Recht hat. Allein ich bin alt und kann aus der Ferne den Inhalt eurer Rede nicht gut hören. Dies beherzigt und kommt in meine Nähe, um vor meinen Augen euer Recht auszuführen, damit ich mit richtiger Einsicht einen den innersten Kern des Processes treffenden Spruch fälle und nicht meine ewige Seligkeit verscherze. Denn es heisst ja:

Wer, sei's aus Hochmuth, aus Habsucht, oder aus Feindschaft oder Furcht in einem Rechtsstreit falsch urtheilt, wird fahren in den Höllenschlund.

Deswegen setzet eure Sache voll Vertrauen deutlich in der Nähe meiner Ohren auseinander!" — Um es kurz zu machen: Der Bösewicht wusste allen Beiden rasch so viel Vertrauen einzuflössen, dass sie sich in seinen Schooss begaben. Alsdann aber packte er in einem und demselben Augenblick den einen mit dem Ende seines Fusses, den anderen mit seinem sägegleichen Gebiss. Darauf verloren sie ihr Leben und wurden von ihm gefressen. Daher sage ich:

Der Hase und Kapiñjala, auf ihres Rechts Entscheidung erpicht, wählten den Bösewicht zum Richter und kamen alle beide um.

Allerliebst humoristisch ist auch die Geschichte von dem Esel als Sänger erzählt[1]:

---

[1] Pañcatantra V, 7. Erzählung; vgl. Benfeys Uebersetzung.

Digitized by Google

Ein Esel hatte Freundschaft mit einem Schakal geschlossen, sie brachen Nachts durch die Umzäunungen der Gurkenfelder und schmausten nach Herzenslust ihre Früchte. Einst sprach der Esel vor Stolz übermüthig zum Schakal: „Schwestersohn, sieh! die Nacht ist so klar, darum will ich einen Sang anstimmen!“ Aber der Schakal sprach: „Lieber, wozu unnützes Gelärm? Wir treiben Spitzbubenhandwerk! Diebe und Verliebte müssen sich versteckt halten! Ausserdem klingt dein Gesang keineswegs angenehm. Die Feldhüter werden erwachen und uns den Tod bereiten. Darum lass uns lieber die Gurken schmausen!“ „Ach, sagte der Esel, du kennst den Zauber der Musik nicht, weil du im Walde wohnst!“ Und nun recitirt er einen schwärmerischen Vers von der Seligkeit, die bei des Herbstes Mondenschimmer des Liedes Göttertrank gewährt. — Der Schakal sprach: „Lieber, das ist wahr, aber du singst viel zu rauh, es würde uns nur schaden!“ „Pfui, pfui, du Unwissender, rief der Esel, ich sollte nicht wissen, was Gesang ist? So höre denn die Eintheilung: Sieben Töne und drei Oktaven und einundzwanzig Intervall’, und neunundvierzig Taktarten, Quantitäten und Tempi drei.“ Und nun recitirt er in Strophen seine theoretischen Musikkenntnisse und fragt beleidigt: „Warum nennst du mich denn einen Unkundigen und willst mir wehren?“ — „Nun, sagte der Schakal, wenn du denn durchaus willst, so magst du singen, aber ich will mich nur vorher an die Thür der Umzäunung stellen, damit ich mich schnell retten kann.“ Da streckte denn der Esel den Hals aus und fing fürchterlich an zu schreien. Der Feldhüter erwachte, kam mit einem Knüppel herbei, prügelte den Esel weidlich durch und hing ihm einen durchlöcherten hölzernen Mörser um den Hals. Dann legte er sich wieder schlafen. Der Esel aber zertrümmerte den Zaun und machte sich mitsammt dem Mörser auf die Flucht. Da erblickte ihn der Schakal aus der Ferne und sagte lachend: „Obgleich ich dir doch sagte: Onkel, lass das Singen! liessest du doch nicht ab; nun ist als Lohn des Sangs dieser ganz neue Schmuck dir umgehängt.“

Digitized by Google

Siebenunddreissigste Vorlesung.

Beispiele von Fabeln, die aus Indien bis zu uns gewandert sind: Der Pläne machende Brahmane. Die unfolgsame Schildkröte. Der gierige Schakal u. a. Beispiele von Erzählungen, die buddhistischen Parabeln gleichen: Die Tauben. Der „Mann im Syrerland". Beispiel eines gewanderten Märchens: Die Geschichte vom verwandelten König. Ausgaben und Uebersetzungen des Pañcatantra. Der Hitopadeça; Ausgaben und Uebersetzungen desselben. Verschiedene indische Märchenwerke. Wanderung der Märchen. Einiges aus der Vetâlapañcavimçati. Romane.

Wir wollen nun einige jener Geschichten uns etwas näher ansehen, die in so merkwürdiger Weise den Weg von Indien über so viele Länder bis zu uns gemacht haben.

Sie entsinnen sich ohne Zweifel der Lafontaineschen Fabel von dem Mädchen, das mit dem Milchtopf auf dem Kopfe zu Markte geht, auf den Erlös der Milch in Gedanken schon alle möglichen Luftschlösser baut und dann, durch einen Freudensprung über das zukünftige Glück, den Topf mit Milch fallen lässt und damit all das erträumte Glück in Scherben schlägt. Hören Sie nun das Urbild zu diesem lehrreichen Geschichtchen im Pañcatantra[1]:

In einem gewissen Orte wohnte ein Brahmane, namens Svabhâvakṛipana (von Natur ein Unglücksvogel). Dieser hatte mit dem erbettelten Reisbrei, der ihm nach dem Essen übrig blieb, einen Topf angefüllt; diesen Topf hatte er an einen Nagel an der Wand gehängt, darunter seine Bettstelle gestellt und schaute ihn nun in der Nacht ohne einen Blick davon zu verwenden, an und dachte dabei: „Dieser Topf ist doch über und über voll von Reisbrei. Wenn nun eine Hungersnoth entsteht, dann wird er hundert Silberstücke einbringen. Dafür werde ich alsdann ein Paar Ziegen kaufen; da diese alle sechs Monat Zicklein werfen, so wird daraus eine Heerde Ziegen entstehen.

[1] Pañcat. V, 9. Erzählung; s. Benfey's Uebersetzung p. 345.

Dann für die Ziegen Rinder! Sobald die Kühe gekalbt haben, verkaufe ich die Kälber. Dann für die Rinder Büffel! Für die Büffel Stuten! Sobald die Stuten geworfen haben, werde ich viele Pferde besitzen. Aus dem Verkauf von diesen löse ich viel Gold. Für das Gold bekomme ich ein Haus mit vier Gebäuden in einem Viereck. Dann kommt ein Brahmane in mein Haus und giebt mir ein sehr schönes Mädchen mit grosser Mitgift zur Frau. Die wird einen Sohn gebären. Dem werde ich den Namen Somaçarman geben. Wenn dieser dann alt genug ist, um sich auf meinen Knieen zu schaukeln, dann werde ich ein Buch nehmen, mich hinten in den Pferdestall setzen und studiren. Mittlerweile sieht mich Somaçarman, und begierig, auf meinen Knieen zu schaukeln, klettert er von seiner Mutter Schooss und kommt zu mir dicht an die Hufen der Pferde. Dann werde ich, von Zorn erfüllt, der Brahmanin zurufen: Nimm das Kind! Nimm das Kind! — Sie aber, mit Hausarbeit beschäftigt, hört meinen Ruf nicht. Dann spring ich auf und gebe ihr einen Fusstritt." Indem er so in diese Gedanken versenkt war, stiess er mit dem Fusse so aus, dass der Topf zerbrochen und er selbst von dem Reisbrei, welcher sich im Topfe befand, weiss gefärbt ward. Daher sage ich: Wer unvernünftige Projekte über die Zukunft spinnet aus, dem geht's wie Somaçarman's Vater: er liegt von Reisbrei weiss gefärbt.

Hören wir nun, wie sich diese Geschichte in unserer alten deutschen Uebersetzung ausnimmt[1]:

Niemand soll in seinen Anschlägen zu stark fantisiren,[2] dass er sein selbs nit vergess, dass ihm nit geschehe als dem Bruder,[3] der sein Fässlin mit Honig zerschluge.

Man sagt, es wohnet einsmals ein Bruder der dritten Regel, der Gott fast dienet,[4] bei eins Künigs Hof, den versahe der Künig und gab ihm alle Tag zu Auffenthalt[5] seins Lebens sein Kuchenspeiss[6] und ein Fässlin mit Honig. Dieser ass alle Tag die Speiss vor der Kuchen[7] und den Honig behielt er in ein irden Fässlin, das hieng ob seiner Bettstatt, so lang bis dass es voll ward. Nu kam bald ein grosse Theurung in den Honig,

[1] Daselbst p. LXXIII. Ich habe die, übrigens recht inconsequente, Orthographie des Originals der unserigen näher zu bringen gesucht, im Uebrigen aber die alte Sprache nach Möglichkeit in ihrem eigenthümlichen Charakter beibehalten.

[2] phantasiren. [3] d. i. Mönch. [4] Gott eifrig diente. [5] d. h. zur Erhaltung. [6] Küchenspeise. [7] die Speise vor der Küche.

Digitized by Google

und eines Morgens früh lag er in seinem Bett und sahe den Honig in dem Fässlin ob seinem Haupt hangen. Da fiel ihm in sein Gedanken die Theure des Honigs und fieng an mit ihm selbs zu reden: Wann dies Fässlin ganz voll Honig wird, so verkauff ich das umb fünf Gulden. Darumb kauff ich mir zehen guter Schaf, und die machen alle Jahr zwei Mal Lämmer. Und dann werden eins Jahrs zwentzig,[1] und die und das von ihnen kummen mag,[2] in zehen Jahren werden tausend. Dann kauff ich umb vier Schaf ein Kuh, und kauff dabei Ochsen und Aecker, und die mehren sich mit ihren Früchten, und dann nimm[3] ich die Ochsen zu Arbeyt der Aecker. Und von den andern Kühen und Schafen nimm ich[4] Milch und Wollen; eh dass nun fünf Jahr für kummen,[5] so würd es sich mehren, dass ich ein grosse Hab und Reichthumb überkummen würd. Dann will ich mir selbs Knecht und Mägd' kauffen und hohe und hübsche Bäu thun[6] und darnach nimm ich ein hübsch Weib von einem edlen Geschlecht. — Und so empfaht sie[7] und gebiert mir einen schönen, glückseligen und gottsförchtigen[8] Suhn[9] und der wird wachsen in Lehre und in Künsten und in Weisheit. Durch den lass ich ein guten Leimut[10] nach meinem Tod. Aber wird er nicht gefolgig[11] sein und meiner Straf nicht achten, ich wollt ihn mit meinem Stecken über die Lenden schlahen.[12] Und nahm seinen Stecken, damit man pflag das Bett zu machen, ihm selbs zu zeigen, wie frevenlich[13] er seinen Suhn schlagen wollt. Und schluge das irden Fass, das ob seinem Haupt hieng, zu Stücken, dass ihm der Honig unter sein Antlitz und in das Bett troff. Und warde ihm von allen seinen Gedanken nichts, dann dass er sein Antlitz und Bett wäschen musst.

In diesem Fall, wie noch in vielen anderen, scheint mir die deutsche Uebersetzung deutliche Spuren davon zu tragen, dass sie eine ältere Recension repräsentirt, als die gegenwärtige sanskritische. So ist das Schlagen des zu erziehenden Sohnes weit natürlicher und einfacher als die künstliche Geschichte von dem Fusstritt gegen die Frau, die das Kind nicht zeitig von den Pferden wegnimmt. Durch mancherlei Wandlungen ist dann bei Lafontaine aus dem Projekte machenden Brahmanen ein munteres Milchmädchen geworden, und wie hübsch und

---

[1] Zwanzig. [2] die und was von ihnen kommen mag, d. h. ihre Nachkommenschaft. [3] nehme. [4] nehme ich. [5] vergehen. [6] Gebäude aufführen. [7] empfängt sie. [8] gottesfürchtigen. [9] Sohn. [10] Leumund, Ruf. [11] gehorsam. [12] schlagen. [13] rücksichtslos.

Digitized by Google

natürlich dort die Geschichte sich entwickelt, ist bekannt. Aehnliche Umwandlungen hat sich manche jener alten Fabelgestalten gefallen lassen müssen.

Als weiteres Beispiel einer so gewanderten Fabel diene uns die von der unfolgsamen Schildkröte[1]:

In einem gewissen Teiche wohnte einst eine Schildkröte namens Kambugrîva. Diese hatte zwei Freunde aus dem Geschlechte der Gänse, die die höchste Liebe zu ihr gefasst hatten. Stets kamen diese zum Ufer des Teiches; da erzählten sie sich viele Geschichten von den Weisen unter den Göttern, Brahmanen und Königen, und zur Zeit des Sonnenuntergangs gingen jene in ihr Nest zurück. Aus Regenmangel fing der Teich aber an auszutrocknen. Da sagten jene: „Ach, Freund, wie wirst du nun bestehen können? In unserem Herzen ist Betrübniss!" Da sprach Kambugrîva: „Ich kann ohne Wasser nicht leben, aber lasst uns ein Hülfsmittel ersinnen. Sucht einen Teich auf, der viel Wasser enthält. Bringt einen Stock, den fasse ich in der Mitte mit den Zähnen,[2] ihr ergreift die beiden Enden mit den Schnäbeln und führt mich so zu jenem Teich." Die Beiden sagten: „O Freund, das wollen wir thun! aber du musst stillschweigen wie ein Heiliger, der Schweigen gelobt hat; wo nicht, so wirst du vom Stock herabfallen und dann in Stücke brechen." Die Schildkröte sagte: „Gewiss! ich übernehme das Gelübde zu schweigen von jetzt an, bis ich vermittelst des Fluges durch die Luft den Teich erreicht habe." Nachdem so geschehen, erblickte Kambugrîva auf seinem Fluge eine unter ihm befindliche Stadt; deren Bewohner, da sie ihn so fortgeführt sahen, riefen voll Erstaunen: „Ah! da wird etwas von zwei Vögeln durch die Luft gefahren! seht! seht!" Kambugriva aber wollte eben sagen: „Ach, was ist das für ein Lärm?" aber ehe er[3] es noch halb gesprochen, fiel er herab und wurde von den Stadtbewohnern in Stücke zerrissen.

Lassen Sie mich diese Geschichte nun noch in der Fassung der alten deutschen Uebersetzung vorführen[4]:

Es waren in einem Feld bey einem Brunnen bey einander in Gesellschaft zween Vögel und ein Schildkrot.[5] Und auf ein Zeit begab sich dass es nit regnet und versiege[6] der Brunn

---

[1] Pañcat: I, 13. Erzählung; s. Benfey's Uebers. p. 90.

[2] Ich habe dies nach der Berliner Handschr. gegeben, vgl. Benfey Anm. 365.

[3] Die Schildkröte ist im Sanskrit männlichen Geschlechts.

[4] Daselbst p. XXVIII a. [5] Schildkröte. [6] versiegte.

Digitized by Google

und warde das Erdrich[1] fast[2] dürr. Desshalben wurden die Vögel zu Rath, sich von der Statt an ein ander Ort, da nit Gebrest[3] des Wassers wäre, zu thun,[4] und giengen zu der Gchildkrotten, Urlaub[5] von ihr zu nehmen, und sagten ihren Sebresten des Wassers. Die Schildkrot gab ihn[6] Antwurt und sprach: Ich weiss, dass euch nit Wasser gebresten mag, ihr mügent[7] das allweg zu euer Nothdurft erholen.[8] Aber mir armen, die alleyn im Wasser leben muss, mag daran gebresten, und bitt euch, thut mir Gnad[9] und nehmet mich mit euch! Sie sagten ihr das zu und sprachen: Nun luge, wenn wir dich durch den Luft[10] führen, bekumpt dir jemands,[11] dass du nit redest. Oder fragt dich jemands, so hüt dich, dass du nit Antwurt gebest. Sie sagt das zu ze thun. Da sprachen sie zu ihr: Nimm ein klein Hölzlin[12] in deinen Mund und behalt das gar hart[13] in deinen Zähnen, so will ich das an eim End[14] und mein Gesell an dem andern End nehmen und dich also fliegend mit uns durch die Lüft' führen an die Statt, die wir auserwählt haben. Das geschahe also. Und da sie ihn durch die Lüft' in der Höhe führten, da sahen sie, dass etliche seins Geschlechts schrawen[15] zu ihm: Wunder, sehet und schauwet Wunder, da fleugt die Schildkrot durch die Lüft' zwischen zweien Vögeln. Da das die Schildkrot erhort,[16] ab sie Antwurt: Ja, ich fleug hie, ob euch das weh thut![17] Und als sie ihren Mund aufthat zu reden, da entgienge ihr das Hölzlin aus ihren Zähnen, und fiel hernieder zu der Erden, dass sie starb.

Hier scheint mir wieder in der alten deutschen Uebersetzung manches besser motivirt als in der sanskritischen Version. So ist es gewiss besser, wenn die Vögel der Schildkröte den klugen Vorschlag machen, sie durch die Luft zu fahren, als wenn die Schildkröte, die sich doch gleich so thöricht erweist, selbst auf diesen Einfall kommt. Auch das Sprechen wird hier besser motivirt, indem sie, durch die Worte der andern Schildkröten gereizt, ihnen gegenüber gross thun will und nun gleich bestraft wird. Endlich ist es auch in der sanskritischen Version ganz unnütz, dass sie noch von den Stadtbewohnern in Stücke gerissen wird. Ich glaube, wir sehen auch hier wieder in so einzelnen Zügen, dass die deutsche Uebersetzung eben eine

---

[1] Erdreich. [2] sehr. [3] Mangel. [4] zu begeben. [5] Abschied. [6] ihnen. [7] ihr möget, könnet. [8] für eure Nothdurft beschaffen. [9] thut mir die Gnade. [10] durch die Luft. [11] triffst du Jemand. [12] Hölzlein, Stock. [13] recht fest. [14] an einem Ende. [15] schrieen. [16] hörte. [17] wenn euch das auch weh thut, ärgert.

Digitized by Google

ältere und bessere Recension wiederspiegelt. — Die Fabel, wie sie Lafontaine erzählt, brauche ich wohl nicht wiederzugeben; sie stimmt im Wesentlichen mit dem eben Erzählten überein.

Auch die Geschichte des Pañcatantra vom allzu gierigen Schakal finden wir in der alten deutschen Uebersetzung wie auch bei Lafontaine wieder, nur ist hier aus dem Schakal ein Wolf geworden.

Das Pañcatantra erzählt[1]: Einst stiess ein Jäger im Walde auf einen grossen Eber. Er schoss denselben nieder, aber der Eber hatte noch gerade Kraft, ihm mit seinen Hauern den Leib aufzureissen. Nun lagen beide, Jäger und Eber, todt da. Da kam ein Schakal von ungefähr herbei und als er die beiden Leichname erblickte, rief er voll Freude: „Haha! Das Schicksal ist mir gewogen! Darum wird mir diese unerwartete Speise zu Theil! Ich will dies aber nun so geniessen, dass ich für viele Tage Lebensunterhalt habe; darum will ich jetzt nur die Sehne des Bogens essen!“ Er nahm darauf die eine Spitze des Bogens dort, wo die Sehne daran befestigt ist, in den Mund und fing an, die Sehne zu zernagen. Aber sobald sie durchgebissen war, fuhr die Spitze des Bogens ihm mit Gewalt den Gaumen zerreissend in den Kopf, sodass er todt war.

Es ist hier offenbar ein sehr grosser, starker Bogen gemeint, wie ihn ja die Inder trugen (mannshoch). Bei Lafontaine ist der Bogen gerade gespannt, und wie der Wolf sich mit ihm zu schaffen macht, geht er los und der Pfeil tödtet ihn.

Eine andere Erzählung, die ganz den Eindruck einer buddhistischen Parabel macht, findet sich nicht in dem sanskritischen Pañcatantra, wie uns dasselbe jetzt vorliegt, wohl aber in der alten arabischen Uebersetzung und den auf ihr beruhenden weiteren Uebertragungen, so auch in der alten deutschen. Es ist jene geistvolle Parabel, die den Stoff geliefert hat zu Rückert's bekanntem Gedicht: Es ging ein Mann im Syrerland u. s. w. Sie schildert das leichtsinnige Treiben der Menschen, die, umringt von den schrecklichsten Gefahren, rettungslos dem Elend und Tod verfallen, doch noch gedankenlos in den wenigen ihnen geschenkten Augenblicken sich dem Genuss der sinnlichen Freuden hingeben.[2]

---

[1] Pañcat. II, 3. Erzählung.

[2] Vgl. Benfey's Pantschat. Th. I p. 80. 81. Das Thier, vor welchem der Mann flieht, ist in der arabischen Uebersetzung ein Elephant; bei Johann von Capua und der nach ihm angefertigten deutschen Uebersetzung ist es ein Löwe.

Digitized by Google

Noch eine andere Geschichte, die ebenfalls ganz einer buddhistischen Parabel ähnlich sieht, die sich aber fast wörtlich ebenso auch im Mahâbhârata findet,[1] ist die vom Jäger und den Tauben.

Ein Jäger schweifte im Walde umher und fing ein Taubenweibchen, das er in einen Käfig setzte. Da brach ein schreckliches Unwetter aus. Der Jäger flüchtete schutzsuchend zu einem Baum, berührte denselben und sprach: „Wer immer hier wohnt, zu dem komme ich schutzflehend als ein Gast.“ Es wohnte dort aber der Täuberich, der um die verlorene Gattin klagte. Das Taubenweibchen aber sprach zu seinem Männchen: „Höre, Geliebter, der Vogelsteller liegt Zuflucht suchend vor deinem Haus, gequält von Kälte und Hunger. Vollziehe an ihm die Pflicht der Gastlichkeit; denn mit dem Leben selbst musst du beschützen, wer um Schutz dir naht. Sei auch jenem nicht feindselig, weil er deine Geliebte fing! Mich fingen meine eignen Thaten, die Banden meines früheren Thuns!“ Als der Täuberich diese Worte hörte, sprach er zu dem Jäger: „Lieber, du bist willkommen! Sieh dies Haus wie dein eigenes an! Sage, was kann ich für dich thun?“ Der Jäger erwiderte: „Täubchen, mich quält die Kälte, schaff mir Schutz vor dem Froste.“ Da machte die Taube schnell ein Feuer an, und als dieses hell brannte, sprach sie: „Ich bin sehr arm und habe nichts zu essen vorräthig für dich. Darum will ich denn meinen eignen schmerzvollen Körper dazu verwenden! Ich werde dich sättigen, warte nur einen Augenblick!“ Damit stürzte sich das Täubchen selbst in die Flamme. Den Jäger aber ergriff heftiges Mitleid um die hochherzige Taube, er klagte sich selbst der bösen Sünden an und gelobte Busse. Dann zerbrach er Knittel und Spiess, zerriss das Netz und liess das Taubenweibchen fliegen. Dieses aber klagte: „Jetzt kann mir das Leben nichts mehr nützen, da mein Geliebter todt ist!“ • Und damit stürzte es sich auch in die Flamme. Da sah es seinen Täuberich mit himmlischem Leibe und himmlischem Schmuck auf einem Götterwagen stehen. Freudig begrüsste er sein Weib, das ihm in rechter Weise nachgefolgt war, und nun genossen sie gemeinsam die Freuden des Himmels als Folgen früherer Verdienste.

Diese Hingabe des eigenen Leibes zur Sättigung eines Anderen ist echt buddhistisch und manche analoge Geschichte wäre leicht aus dem buddhistischen Parabelschatze dem an die

---

[1] Mahâbh. XII, 5462--5592.
[2] S. Benfey's Uebers. p. 247; Einleitung p. 365.

Digitized by Google

Seite zu stellen. Es ist dies denn auch nach Benfey ursprünglich eine buddhistische Legende, oder doch durch eine solche veranlasst.[1]

An hübschen und originellen Märchen birgt das Pañcatantra eine bedeutende Anzahl, und manches Interessante liesse sich über die Wanderung derselben erzählen. Als Beispiel mag uns ein Märchen dienen, das auf dem Glauben beruht, man könne durch Zauberkünste seine Seele in todte Körper von Menschen und Thieren versetzen. Dasselbe hat sich in einer Fülle von Umgestaltungen im Morgen- wie Abendlande eingebürgert und ist ebenso originell in seiner Komposition wie merkwürdig durch seine Geschichte.

Es wird erzählt: In der Stadt Lilavatî lebte ein König namens Mukunda. Dieser hatte einen buckligen Possenreisser, den er nie von seiner Seite liess, auch nicht, wenn er geheimen Rath pflegte, obgleich sein greiser Minister ihn ernstlich davor warnte. Einst kam ein zauberkundiger Büsser zu dem König und lehrte ihn das Geheimniss, wie man in todte Körper fahren könne. Während nun der König sich die Formel dieser Beschwörung einübte, war der Bucklige neben ihm und lernte dieselbe heimlich ebenfalls. Einst stiess der König im Walde während er jagte, auf den Leichnam eines Brahmanen, der daselbst vor Durst gestorben war. Er gedachte nun die Wirksamkeit der Beschwörung zu prüfen, sprach die Formel und fuhr alsbald in den Leichnam des Brahmanen. Als aber der Bucklige dies sah, sprach er sogleich auch die Formel und versetzte seine Seele in den leblos daliegenden Körper des Königs. Darauf bestieg er rasch des Königs Pferd und sagte zu diesem: „Jetzt werde ich König sein, du aber gehe, wohin du willst.“ Damit ritt er fort und wurde im Palast als König empfangen. Der wahre König aber ging traurig in dem Körper des Brahmanen fort und klagte sich selbst bitter an wegen seiner Unvorsichtigkeit. Er wagte es nicht, in den Palast zu gehen, weil er einsah, dass er mit seiner Erzählung doch keinen Glauben finden würde. Der Bucklige aber in dem Körper des Königs führte sehr unzutreffende Rede, sodass die Königin zu dem greisen Minister sagte: „Dies ist auf keinen Fall der wirkliche König, denn er spricht ganz unzutreffende Worte, die gar nicht zu den Fragen passen.“ Der Minister überzeugte sich auch davon und sann auf ein Mittel, den wahren König ausfindig zu machen. Er liess alle Tage Speisen an die bedürftigen Fremd-

[1] Benfey, Pantschatantra I p. 366.

Digitized by Google

linge vertheilen, wusch jedem derselben selbst die Füsse, und recitirte dabei einen Halbvers, von welchem nur der König die andre Hälfte kannte. Als der König davon hörte, ahnte er den Sinn dieser Maassregel. Er ging hin, liess sich ebenfalls speisen und von dem Minister die Füsse waschen, und als dieser den einen Halbvers sagte, fügte er sogleich die zweite Hälfte desselben dazu. Da erkannte ihn der Minister, fragte ihn aus, und der König erzählte seine ganze Geschichte. Da ersann der Minister eine List Der Königin war eben ihr Papagei gestorben und sie jammerte über seinen Verlust. Da sagte der Minister zu ihr: „Herrin, dieser Papagei wird uns als Mittel dienen, unsern Zweck zu erreichen. Rufe den falschen König und sage ihm: Giebt es einen Zauberer in dieser Stadt, welcher bewirken kann, dass dieser Papagei nur ein einziges Wort noch spricht? Dann wird jener, stolz auf seine Wissenschaft, sich damit brüsten wollen und aus dem königlichen Leib in den des Papagei fahren. In demselben Augenblick wird der wahre König, hinter mir stehend, sich in seinen eignen Körper versetzen und seine königliche Herrschaft wiedererlangen.“ So geschah es auch wirklich. Der Minister aber nahm den Papagei, in welchem nun die Seele des Buckligen steckte, und brachte ihn um.

Dieses Märchen findet sich schon bei den Indern selbst in noch mehreren anderen Versionen; so in Somadeva's Märchensammlung und in einer Geschichte der indischen Könige. Es ist dann weiter in eine ganze Reihe orientalischer Märchenbücher übergegangen, zum Theil in ziemlich starker Umgestaltung. Es findet sich in dem nach einem persischen Original bearbeiteten türkischen „Papageienbuch“; es ist auch zu den Juden gewandert und ist dort Salomo zum Helden der Erzählung gemacht, deren Motive aber stark geändert sind, indem der König für seinen strafbaren Hochmuth von Gott selbst gezüchtigt wird. Der Dämonenkönig Aschmedai nimmt in Gestalt des Salomo dessen Thron ein, und Salomo irrt verstossen umher, sprechend: „Ich Prediger war König!“[1] bis er, genug gedemüthigt, wieder in die Herrschaft eingesetzt wird. Auch der babylonische Talmud und die Kabbala haben die Legende.[2]

Endlich ist das Märchen auch ins Abendland gewandert und hat eine Fülle von Bearbeitungen erfahren, deren inter-

[1] Diese Worte des Predigers Salomo haben offenbar den Anlass dazu gegeben, die Geschichte auf Salomo zu übertragen, weil sie den Anschein erwecken, als wäre Salomo eine Zeitlang nicht König gewesen.

[2] S. Varnhagen, p. 18. 19 der in der folg. Anm. citirten Schrift.

Digitized by Google

essante Geschichte von H. Varnhagen in einer besonderen Schrift entwickelt ist.[1]

Der Grundtext, auf welchen die occidentalischen Bearbeitungen zurückgehen, hat etwa folgende Gestalt:

Ein gewaltiger, stolzer König überhebt sich und glaubt, dass seine Macht der Macht Gottes gleich käme. Eines Tages auf der Jagd will er ein Bad nehmen, entfernt sein Gefolge und steigt ins Wasser. Da erscheint ein Engel, nimmt des Königs Gestalt an, bekleidet sich mit seinen Kleidern, geht zu dem Gefolge und kehrt als König im Palaste ein. Der wahre König muss nackt um Schutz und Hülfe suchen, wird aber von den Seinigen verlacht, geschlagen und fortgejagt. Sein eigenes Weib verleugnet ihn. Er wird in das tiefste Elend gestürzt. Da erkennt er seine Sünde, demüthigt sich vor Gott und erhält von dem Engel endlich Reich und Herrschaft wieder.[2]

Sie sehen hier schon eine sehr starke Umwandlung der Motive, dennoch erkennt man den ursprünglichen Kern des Märchens wieder. Es ist im Abendlande moralisch vertieft und hat einen christlich-legendären Charakter bekommen. Im Mittelalter ist dieser Stoff behandelt worden in den Gesta Romanorum, vom Stricker, von H. v. Wildonie, Rosenblüt, Reimundus u. A. In der neueren Zeit von Hans Sachs, nicht nur in einem Meisterliede, sondern auch in einem fünfaktigen Drama, betitelt „Julianus der Kayser im Badt"; ferner von Abraham a S. Clara, von Langbein, Longfellow u. a.; er liegt einem englischen wie auch einem dänischen Drama zu Grunde u. s. w.[3]

Noch manches Märchen, manche Geschichte des Pañcatantra wäre wohl werth, besprochen zu werden, aber wir dürfen uns nicht länger bei diesem Werke aufhalten, und so will ich denn nur noch bemerken, dass der Text desselben herausgegeben ist von J. G. L. Kosegarten;[4] und dann später von Kielhorn und Bühler.[5] Die Uebersetzung von Benfey haben wir bereits erwähnt. Neuerdings ist aber auch noch eine von L. Fritze erschienen.[6]

---

[1] Hermann Varnhagen, Ein indisches Märchen auf seiner Wanderung durch die asiatischen und europäischen Literaturen, Berlin 1882.

[2] Vgl. Varnhagen a. a. O. p. 23.

[3] Man vgl. die Stammtafel am Schluss von Varnhagen's interessanter Abhandlung.

[4] Bonn 1848.

[5] Bombay Sanskrit Series, 1868 flg.; 2. Aufl. Bombay 1882.

[6] Pantschatantra. Ein altes indisches Lehrbuch der Lebensklugheit in Erzählungen und Sprüchen. Aus dem Sanskrit neu übersetzt von Ludwig Fritze, Leipzig 1884.

Digitized by Google

Zum grössten Teil aus dem Pañcatantra geschöpft ist auch das berühmte Fabelbuch Hitopadeça oder „der gute Rath, die nützliche Unterweisung“. Schon die Einleitung stimmt mit der des Pañcatantra überein, nur dass der König, dessen Söhne gebildet werden sollen, hier Sudarçana von Pâṭaliputra heisst. Die früher besprochene Rahmenerzählung des ersten Buchs im Pañcatantra, von den beiden Schakalen, bildet im Hitopadeça das zweite Buch, während wiederum das erste Buch des Hitopadeça dem zweiten des Pañcatantra entspricht. In Bezug auf die Art der Erzählung mag noch bemerkt sein, dass im Hitopadeça das sententiöse Element weit stärker hervortritt als im Pañcatantra. Die Zahl der schönen und tiefsinnigen Sprüche ist hier sehr reich, bisweilen aber so gross, dass der Gang der Erzählung dadurch einigermassen behindert wird.[1]

In Indien ist dies eines der beliebtesten und bekanntesten Bücher. Schon im J. 1787 erschien eine englische Uebersetzung desselben in London von dem verdienten Wilkins, durch die das Interesse für den Hitopadeça auch in Europa geweckt wurde. Die beste Textausgabe des Werkes ist die von A. W. v. Schlegel nebst kritischem Commentar von Chr. Lassen.[2] Eine treffliche Uebersetzung veröffentlichte Max Müller schon im J. 1844.[3] Auch Ludwig Fritze gab das erste Buch des Hitopadeça in deutscher Uebersetzung heraus (Breslau 1874), und neuerdings ist das ganze Werk in sehr hübscher, angenehm lesbarer Form von J. Schoenberg übersetzt.[4]

Wir haben weiter noch eine Reihe von Märchen- und Erzählungswerken anzuführen, die zum grossen Theil ebenfalls für die Weltliteratur von Bedeutung geworden sind. So z. B.

---

[1] Proben der Fabeln des Hitopadeça brauche ich wohl nicht anzuführen, da das Meiste eben aus dem Pañcatantra stammt. Von den Sprüchen ist Einiges bereits früher angeführt und wird weiter unten noch eine Anzahl vorkommen.

[2] Schlegel's Text erschien in Bonn 1829; Lassen's Commentar 1831. — Die erste Textausgabe veranstaltete Carey schon i. J. 1804, zu Serampur; an diese schloss sich i. J. 1810 die Ausgabe von Hamilton (London); in Deutschland wurde die Einleitung und das 1. Buch durch G. H. Bernstein, Breslau 1823, herausgegeben; dann folgte die, alles Frühere weit überragende Ausgabe von Schlegel. Später auch noch herausgeg. Bombay 1872; Calcutta 1880.

[3] Leipzig 1844.

[4] Der Hitopadescha. Altindische Märchen und Sprüche. Aus dem Sanskrit übersetzt von J. Schoenberg, Wien 1884. — Eine deutsche Uebersetzung des Hitopadeça lieferte auch Dursch, Tübingen 1853; eine sehr gute französische Lancereau, Paris 1855; eine griechische Galanos (vgl. Benfey, Pantschatantra I p. 19 Anm.).

Digitized by Google

die Vetâlapañcavimçati oder „25 Erzählungen eines Vetâla“, d. i. einer Art Dämon, wie sie in die Körper Verstorbener zu fahren pflegen. Ferner die Çukasaptati oder „70 Erzählungen eines Papageien“; dann die Simhâsanadvâtrimçati oder „32 Erzählungen des Thrones des Vikramâditya“, auch Vikramacarita oder „Abenteuer des Vikrama“ genannt; weiter das schon früher erwähnte grosse Märchenwerk des Somadeva, genannt Kathâsaritsâgara oder „Meer der Märchenströme“; endlich das zu vermuthende Original des sogenannten Sindabad-Kreises.

Auch diese Märchen sind nun auf verschiedenen Wegen durch Orient und Occident gewandert. Theils waren es die Perser, die Araber und andere mohammedanische Völker, die sie aufnahmen und verbreiteten, theils die buddhistischen Völker, unter denen insbesondere die Mongolen hervortreten. Der Buddhismus zeigt sich als der „ganz eigentliche Träger von Fabeln und Märchen“,[1] und hat Benfey bei mehreren dieser Sammlungen ihren ursprünglich buddhistischen Charakter aufgezeigt.[2]

Die Araber verschafften diesen Märchen insbesondere im Süden von Europa durch ihre langdauernde und culturgeschichtlich so wichtige Herrschaft in Spanien Eingang; hier fand die Uebertragung vor Allem schriftlich, aus einer Literatur in die andere statt. Die Mongolen wiederum bürgerten dieselben durch ihre 200jährige Herrschaft in Russland wie auch durch noch andere Berührungen im Osten ein, und hier fand die Mittheilung hauptsächlich auf dem mündlichen Wege statt. Doch waren diese Sammlungen zum Theil auch hier schriftlich fixirt und in die mongolische Literatur übergegangen. So besitzen wir eine höchst werthvolle mongolische Bearbeitung der Vetâlapañcavimçati unter dem Titel Ssiddi-kür,[3] was etwa so viel bedeutet wie „Vetâlazauber“.[4] Ferner eine mongolische Bearbeitung der 32 Erzählungen des Thrones des Vikramâditya, unter dem Titel „Geschichte des Ardschi Bordschi Chan“.[5]

---

[1] S. Benfey, Pantsch. I p. 24.

[2] So Vetâlapañcavimçati und Simhâsanadvâtrimçati; vgl. Benfey, Pantschat. I p. 21 und 23.

[3] In deutscher Uebersetzung von Benjamin Bergmann, Nomadische Streifereien im Lande der Kalmücken, I 247 flg.; theilweise auch in Kletke's Märchensaal III, 1 flg. S. Benfey a. a. O. p. 22 Anm. 1.

[4] Sanskr. Vetâlasiddhi; kür ist ein mongolisches Wort.

[5] S. Benfey, Pantsch. I p. 23.

Digitized by Google

Die Vetâlapañcavimçati hat in Kürze folgende Rahmeneinkleidung. Zu dem Könige Vikramâditya, der in Ujjayinî residirte, kam ein zauberkundiger Yogin oder Büsser, der durch Geschenke wunderbarer Art die Aufmerksamkeit des Königs erregte. Im Geheimen befragt, theilt er dem Könige mit, dass er in der vierzehnten Nacht der dunklen Monatshälfte eine Beschwörung auf einem grossen Kirchhofe veranstalten werde, zur Erlangung hoher Zauberkräfte; er fragt ihn sodann, ob er nicht mit ihm gemeinsame Sache machen wolle. Der König willigt ein und kommt zur bestimmten Zeit wirklich an den unheimlichen Ort. Dort erklärt ihm nun der Zauberer, er müsse von einem Baume in bestimmter Entfernung einen Leichnam, der dort aufgehängt sei, herabnehmen und an den Ort der Beschwörung tragen, dürfe aber während dieses Werkes kein einziges Wort reden. In dem Leichnam aber hatte ein Vetâla, ein Dämon, wie sie in die Körper Verstorbener zu fahren pflegen, seinen Sitz genommen. Wie nun der König den Leichnam heruntergenommen und ihn auf seinen Schultern zu dem Zauberer hintragen will, fängt der Dämon in der Leiche plötzlich an zu reden und sagt: „Höre, König, ich will dir eine Geschichte erzählen!“ Und dann erzählt er ihm ein hübsches sinnreiches Märchen. Am Schluss aber fragt er: „Nun, König, sage, wer trägt denn hier die Schuld? Wenn du es weisst und nicht sagst, wird das Herz dir zerreissen und du wirst sterben.“ Als aber der König seine Meinung sagt, da geht der Leichnam plötzlich von ihm fort und hängt wieder an dem Çimçapâ-Baume. Nun muss er den Weg zurück machen und die Leiche noch einmal herunterholen. Wie er sich aber aufs Neue auf den Weg macht, fängt der Dämon wieder an: „Höre, König, ich will dir was erzählen.“ Und dann spitzt sich die Geschichte am Ende wieder zu einer Frage zu, und wenn der König sie beantwortet, hängt der Leichnam plötzlich wieder da, wo er zuerst gehangen. Das wiederholt sich 25mal. So entstehen die 25 Erzählungen des Dämonen. Es sind darunter sehr hübsche, echt orientalische, sinnvolle und farbenprächtige Märchen.[1] Vor allem aber sind sie darauf angelegt, auf ein spitzfindiges Problem am Ende auszulaufen, oft mit viel Geist componirt. Ich will nur eine kurze Probe dieser Art geben. Der Dämon erzählt:

[1] In dem ersten Märchen ist die echt orientalische Art, mit der sich Liebende durch Zeichen und Symbole, z. B. aus der Pflanzenwelt u. a. ohne Worte verständigen, in sehr hübscher Weise durchgeführt.

Digitized by Google

„In einer Stadt lebte ein Brahmane, der hatte eine sehr schöne Tochter. Um die bewarben sich vier Freier, Brahmanen von gleicher Trefflichkeit, sodass der Vater nicht wusste, welchem er sie geben sollte. Da wurde das Mädchen von einer Schlange gebissen und starb. Keine Beschwörung vermochte sie wieder ins Leben zu rufen, und sie wurde endlich auf dem Kirchhofe verbrannt. Die vier Freier waren mit hinausgegangen. Der Eine von ihnen stürzt sich in die Flammen und verbrennt mit der Leiche der Geliebten. Der Zweite sammelt die Aschenüberreste und bleibt ganz auf dem Kirchhofe, um sie beständig zu hüten. Der Dritte geht einfach nach Hause, der Vierte aber wandert in die weite Welt. Dieser letztere kommt nun zufällig in das Haus eines Brahmanen. Bevor sie zu Tische gehen, wird das Kind im Hause durch Schreien und Weinen lästig, da nimmt es die Brahmanin und wirft es ins Feuer. Höchlichst entrüstet will nun unser Wanderer nicht mit speisen in einem Hause, wo so gräuliche Dinge geschehen. Der Hausherr hält ihn aber zurück, holt ein Büchelchen hervor, murmelt einige Sprüche, und das verbrannte Kind wird wieder lebendig. Das merkt sich unser Wanderer; er bleibt da und stiehlt bei Nacht das Büchelchen mit den Sprüchen, die so gewaltige Kraft in sich tragen. Dann geht er auf den Kirchhof zu den Gebeinen der Geliebten, murmelt die Sprüchlein, und siehe, sie wird wieder lebendig. — zugleich aber auch der erste Freier, der sich mit ihr verbrannt hatte. Auch Jener, der in sein Haus gegangen war, hört davon und kommt herzu, und die Vier fangen nun an, blind vor Zorn, sich miteinander um das Mädchen zu streiten. Nun, König, sage, welchem von ihnen wird sie gehören?" — Das ist doch eine hübsche verwickelte Räthselfrage. Die Antwort des Königs wird Sie wohl weniger befriedigen, denn dieser meint: Derjenige, welcher ihr das Leben neu schenkte, ist gewissermaassen ihr Vater geworden! Der, welcher sich mit ihr verbrannte ist einem Bruder gleich zu achten! Der, welcher die Knochen beständig bewachte, verdient ihr Sklave zu sein! Der aber, welcher einfach nach Hause ging, der soll sie als sein Weib heimführen![1]

Sehr fein ist die Rahmeneinkleidung in der Çukasaptati oder den 70 Erzählungen eines Papageien.

---

[1] Es ist dies die 2. Erzählung der Vetâlap. Den Sanskrit-Text derselben findet man auch in Lassen's Anthologie, p. 12 flg. Die Vetâlapañcavimçati ist edirt von H. Uhle, Leipzig 1871 (mit krit. Commentar; in Transscription). Abhdl. d. D. Morg. Ges.

Digitized by Google

„Eine Frau, deren Mann sich auf eine Reise begeben, wird während seiner Abwesenheit nach fremden Männern lüstern. Der Mann hat ihr einen klugen Papagei und ein Drosselweibchen hinterlassen. Sie fragt das letztere, ob sie ihrer Neigung folgen soll; dieses tadelt sie darüber heftig und wird deshalb von ihr getödtet. Dann wendet sie sich mit derselben Frage an den Papagei. Dieser, durch das Schicksal seiner Gefährtin gewarnt, billigt ihr Verlangen, macht sie aber auf die Gefahren aufmerksam und bedingt, dass sie nur dann gehe, wenn sie sich aus einer Gefahr oder Verlegenheit so geschickt zu ziehen wisse, wie die oder der. Sie fragt dann, was das für eine Geschichte sei. Der Papagei erzählt nun eine Geschichte bis zu der Verlegenheit, dann sagt er: „Nun ist die Frage, was thut sie oder er?" Die Frau kann nicht antworten, Dann sagt der Papagei: „Wenn du heute zu Hause bleiben willst, so will ich es sagen." Auf diese Weise geht es siebzig Nächte. Dann kehrt der Mann zurück."[1]

Dieses Märchenwerk spielt auch in der türkischen Litetur als Tûtînâmeh oder Papageienbuch eine Rolle.

In der Simhâsanadvâtriṃçati ist es der Thron des Königs Vikramâditya, welcher die Geschichten erzählt.

Von besonderer Bedeutung ist die Märchensammlung des Somadeva aus Kaschmir, Kathâsaritsâgara genannt, d. h. Meer der Ströme der Erzählungen (d. i. ein Meer, in welchem Ströme von Erzählungen oder Märchen zusammenfliessen). Dieses Werk stammt aus dem 11. Jahrhundert n. Chr., und ist demselben auch ein Auszug aus den drei ersten Büchern des Pañcatantra einverleibt.[2] Eine Ausgabe desselben nebst Uebersetzung ist von H. Brockhaus veranstaltet worden.[3] Eine einzelne

---

[1] S. Benfey, Pantsch. I p. 273 flg. Den Text dieser Einleitung findet man in Lassen's Anthologie. — Eine neugriechische Uebersetzung der Çukasaptati lieferte Demetrios Galanos, herausg. von Typaldos, unter dem Titel Ψιττάκου μυθολογίαι νυκτερινάι.

[2] Tarañga 59—61. — Brockhaus hatte das 12. Jahrhundert als Entstehungszeit des Kathâsaritsâgara ansetzen zu müssen geglaubt, und ist diese Angabe auf seine Autorität hin vielfältig wiederholt werden. Dass das Werk indessen vielmehr dem 11. Jahrhundert entstammt (ca. zwischen 1063 und 1082 p. Chr.), hat Bühler in einem besonderen Artikel über diese Frage nachgewiesen. (Ueber das Zeitalter des kaschmirischen Dichters Somadeva, Wien 1885. Sitz.-Ber. d. phil. hist. Cl. d. Kais. Ak. d. Wiss. CX Bd., Heft II, p. 545 flg.).

[3] Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Sri Somadeva Bhatta aus Kashmir. Buch 1—5 Sanskrit und Deutsch herausgegeben von H. Brockhaus, Leipzig 1839. Das Weitere (Buch 6—18) Leipzig 1862—1866 (2 Theile) Abh. f. d. K. d. M. (Die Uebersetzung ist auch

Digitized by Google

Geschichte desselben, welche die Verderbtheit der Brahmanen geisselt, findet man von A. Hoefer in seinen „Indischen Gedichten" metrisch wiedergegeben.[1]

Von manchen anderen Sammlungen sind uns nur die Namen bekannt. Sie haben vielleicht in früheren Jahren einmal die „Abenteuer Sindbad des Seefahrers" gelesen, — ein Buch, das noch in unserer Zeit manches jugendliche Herz erfreut hat. Dieses Werk, welches ebenfalls im Mittelalter weithin durch Orient und Occident gewandert ist und theils als Buch der sieben Veziere" oder der „sieben weisen Meister" bekannt ist, theils als Sindabad oder Sendebar, nach dem Namen der Hauptperson, geht, wie Benfey gezeigt hat, aller Wahrscheinlichkeit nach auf ein sanskritisches Original zurück, Siddhapati, d. i. „Meister der Zauberer oder Weisen". Es scheint aber dieses Werk bei den Indern selbst ganz verloren gegangen zu sein.[2]

Zum Schluss liessen sich noch einige bemerkenswerthe romanartige Dichtungen anführen, doch sind die Leistungen nicht sehr zahlreich. Dahin gehört z. B. das Daçakumâracaritam von Daṇḍin,[3] wohl aus dem 6. Jahrhundert n. Chr. stammend; ferner die Vâsavadattâ des Subhandhu[4] und die Kâdambarî des Bâṇa,[5] beide wohl dem 7. Jahrhundert angehörig.

---

besonders erschienen, 2 Bde., Leipzig 1843). — Diesem Werke soll zu Grunde liegen die Vṛihatkathâ des Guṇâḍhya, vielleicht aus dem 6. Jahrhundert. Neuerdings davon die Bearbeitung des Kshemamkara aufgefunden durch Burnell und Bühler; s. Ind. Antiq. I, 302 flg. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl. 229 Anm.

[1] Ind. Gedichte, II p. 207 „Vom gefoppten Priester".

[2] S. Benfey, Pantsch. I p. 23; Mél. asiat. III, 188 flg. Orient und Occident, Bd. III, p. 171—180.

[3] Herausgeg. von Wilson i. J. 1846; von Bühler i. J. 1873, vgl. über Daṇḍin auch M. Müller, Indien in s. weltgesch. Bed. p. 286. Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 223. 229 Anm.

[4] Herausgeg. von Hall, mit guter literarhistorischer Einleitung, in der Bibl. Indica 1859.

[5] Herausgeg. in Calcutta i. J. 1850; neuerdings wieder mit literarhistorisch wichtiger Einleitung von P. Peterson in Bombay, 1883 (Bombay Sanskrit Series No. XXIV); auch von Târânâtha Tarkavâcaspati, Calcutta 1883 (2. ed.). Ueber alle diese Werke vgl. Weber, Ind. Lit. 2. Aufl., 229 Anm.; Ind. Streifen I, 308—386. Ueber Bâṇa vgl. auch M. Müller, Indien in s. w. Bed. p. 252 flg. 282 flg.

Digitized by Google

Achtunddreissigste Vorlesung.

Die lyrische Poesie. Grössere lyrische Dichtungen. Meghadûta, der Wolkenbote. Ghaṭakarpara. Câurapañcâçikâ. Ṛitusaṃhâra, der Kreis der Jahreszeiten u. a.

Auf dem Gebiete der lyrischen Poesie begegnen wir nur wenigen grösseren Dichtungen, darunter aber einigen vollendet schönen Schöpfungen des Kâlidâsa, die dieses grössten indischen Dichtergenius durchaus würdig sind. Kâlidâsa, der im 6. Jahrhundert n. Chr. lebte,[1] zeichnete sich, wie auch schon seine Dramen Çakuntalâ und Urvaçî bekunden, durch hervorragende lyrische Begabung aus. Sein Meghadûta, „der Wolkenbote", ist ein Kleinod von unschätzbarem Werthe. Als Goethe in den „Zahmen Xenien"[2] mit begeisterten Worten von der reizenden Poesie der Çakuntalâ und des Nala redete, da fügte er auch die Worte hinzu:

> Und Meghadûta, den Wolkengesandten,
> Wer schickt ihn nicht gerne zu Seelenverwandten!

Lassen Sie uns nun diesen Meghadûta etwas näher kennen lernen und sehen, ob auch wir zu den Seelenverwandten gehören, von denen der Dichterkönig redet.

Den Inhalt des Meghadûta bildet eine Botschaft, welche ein Verbannter einer Wolke an die ferne, unerreichbare Geliebte aufträgt, wobei er ihr zugleich in farbenprächtiger Schilderung den Weg beschreibt, welchen sie nehmen soll. Jener unglückliche Verbannte, der die Wolke zum Boten seiner Sehnsucht macht, ist ein Yaksha, ein halbgöttliches Wesen, wie sie die Umgebung des Kuvera, des Gottes der Reichthümer, bilden, und wie sie in Alakâ, der prächtigen Stadt jenes Gottes, auf

[1] Die Begründung für diese Zeitbestimmung wird weiter unten gegeben werden.

[2] Zahme Xenien, Zweite Reihe.

Digitized by Google

dem Kâilâsa-Berge im Himâlaya wohnend gedacht werden. Alle Motive und Empfindungen des schönen Gedichtes sind aber durchaus menschlich, sodass uns die halbgöttliche oder elfenhafte Natur des Verbannten nirgends stört, wie sie wohl auch nur dazu dienen soll, das Ganze in eine höhere Sphäre zu heben.

Ein Vergehen hat dem Yaksha den Fluch seines Herrn und die Verbannung zugezogen. Zwölf Monate soll er fern bleiben. Am Râmaberg, in einem Büsserwald, dort, wo einst Râma mit Sîtâ und Lakshmaṇa gehaust, nimmt er seinen Aufenthalt. Die Trennung von dem geliebten Weibe macht ihn krank und traurig, er magert ab, das goldene Armband gleitet von dem welken Arme. Da wird er beim Herannahen der Regenzeit eine dunkle Wolke gewahr, die nach Norden zieht, einem mächtigen Elephanten ähnlich gestaltet. Mit erneuter Kraft erwacht in ihm der Sehnsucht Leid und schweren Herzens schaut er das Luftgebilde an. Dann aber steigt ein tröstender Gedanke in ihm auf. Er grüsst die Wolke, bringt ihr als Ehrenspende Kuṭaja-Blüthen dar und fleht sie an, der Liebsten Botschaft von ihm zuzutragen[1]:

Du bist die Zuflucht Aller, welche klagen
In heissem Leid: erbarme dich auch mein!
Du sollst von mir der Gattin Botschaft sagen;
Hier leb ich, weil der Gott mir zürnt, allein.
Du musst nach Alakâ dich hinbegeben,
Der Stadt, in der die Yaksha-Fürsten leben;
Gott Çiva wohnt in ihrem Gärtenkranz,
Sein Mond verleiht dort den Palästen Glanz.

Zieh hin, o Wolke, ruft der Verbannte, mit günstigem Winde, der dich gemächlich treibt! Der Vogel Câtaka zieht singend neben dir dahin, die Kranichschaaren grüssen dich; im Herzen der Schwäne erwacht, wenn sie dein Donnern hören, die Sehnsucht nach dem Mânasa-See, und mit jungen zarten Lotusschossen für die Fahrt versehen, eilen sie freudig mit dir durch die Lüfte, indessen die Erde unter dir gleich Sonnenschirmen Pilze emportreibt. Nimm Abschied jetzt vom Râmaberg, o Wolke! Doch eh' ich dir die Botschaft sage, lass mich den Weg beschreiben, den du gehen musst, die Bergesspitzen, wo du ruhen kannst, die Flüsse, die dir neues Wasser bieten.

---

[1] Die folgenden Verse sind nach der Uebersetzung von Ludwig Fritze gegeben (Meghadûta, das ist der Wolkenbote, ein Gedicht von Kâlidâsa, aus dem Sanskrit metrisch übersetzt, Chemnitz 1879).

Digitized by Google

Nach Mâla, wo dich, Freund, des Landes Frauen,
Weil du bedingst des Ackerbaus Gedeihn,
Mit ihren Augen, die vom Spiel der Brauen
Noch nichts verstehn, voll Liebe schlürfen ein,
Nach Mâla steig empor, aus dessen Fluren
Sich süsser Duft erhebt der frischen Spuren
Des Pflugs; geh westlich dort in leichtem Lauf
Und nimm dann bald den Weg nach Norden auf.

Durch deine Regenschauer stillst du die Qualen des Waldes, drum wird dich Wegemüden gern der Âmrakûṭa-Berg auf seinem Haupte tragen. Wenn du, o Wolke, auf dem Berge lagerst, den rings am Rande Waldmangos in dem Schein der reifen Früchte beschatten, dann wird er würdig sein, dass Götter ihn betrachten. Dort magst du weilen, in den Lauben kosen der Waldbewohner Frauen gern. Am Fuss des Vindhya schaust du dann die Revâ, die über Steine zerrissen hinströmt, während Jambu-Gruppen den raschen Lauf ihr hemmen; dort nimm vom dufterfüllten Wasser in dich auf.

Staubfäden, welche halb herausgedrungen.
Bewirken, dass der Nîpa grünlich braun
Erglänzt; die ersten Knospen sind entsprungen
Der Pisangs an den Ufern; o, dies schaun
Die Câtaka's, und süsser Duft der Felder
Verbreitet sich zu ihnen in die Wälder.
Die brandzerstörten und sie künden dann,
O Tropfenspender, deine Strasse an. (21)

Wenn du dich nahst so wird man an den Haine
Im Land Daçârṇa weiss[1] die Zäune schaun
Durch Ketaka's, die blühen, von den feinen
Staubfäden aufgesprengt; ihr Nest zu bauen,
Beleben Krähn der Dörfer heilge Bäume:
Von reifer Frucht sind dunkelblau die Räume,
Die Jambu-Wälder decken, und von dort
Ziehn Schwäne erst nach ein'gen Tagen fort. (23)

Dann wirst du Vidiçâ schaun, die weitberühmte Stadt, und kannst vom lieblichen Wasser der Vetravatî trinken, die mit ihren krausen Wellen dem schmollenden Antlitz der Geliebten ähnlich sieht. Dann magst du ausruhen auf dem Nicais-Berge, wo die Kadamba-Bäume in der Pracht der Blüthen stehn, als schauerte der Berg vor Lust, weil die Wolke ihn umschlossen. Dann aber

---

[1] Ich habe mir hier aus Geschmacksrücksichten eine kleine Aenderung erlaubt; Fritze schreibt „bleich"

Digitized by Google

Verschmäh es nicht, o Wolke, dich den Zinnen
Der Schlösser in Ujjayinî[1] zu nahn;
Zum Umweg freilich zwingt dich dies Beginnen,
Denn nach dem Norden weist dich deine Bahn.
Wenn dort die Fraun nicht Freude dir erregen,
Die ihre Augenwinkel gern bewegen, —
Sie zittern, wenn die Blitze schaut ihr Blick, —
Dann bist du, ach, betrogen vom Geschick. (27)

Im Lande Avantî, wo den Greisen in den Dörfern die Geschichten vom König Udayana wohlbekannt sind, dort liegt die hochgepriesene Stadt Ujjayinî.

Dort führt der Wind, der morgens von dem Strande
Der Siprâ weht, der Kraniche Getön,
Das helle, liebessüsse, in die Lande.
Er duftet nach dem offnen Lotus schön,
Mit dem er Freundschaft hält; — — (31)

— — Dann magst du dir beschaun
Die Pracht der Stadt und auf den Schlössern bleiben
Und deine Müdigkeit daselbst vertreiben. (32)

Mit dem schönen Strom, der Nirvindhyâ, soll sich die Wolke befreunden, — Nirvindhyâ, deren tönendes Gürtelband die Vögelreihen darstellen, die auf ihr schwimmen, — die hold in ihrem Laufe strauchelt, wie ein tändelndes Weib. Auch Mahâkâla, Çiva's heiligen Ort, soll sie besuchen und den Frauen, die in der dunklen Nacht zum Liebsten wandeln, durch helle Blitze den Weg zeigen.

Begieb dich, wenn dein Schatten eingedrungen
Ins Brahmâvarta-Land, nach jenem Feld
Der Kuru, wo im Kampf einst ward gerungen
Von Kriegern, wo einst Arjuna, der Held,
Der Königssöhne Antlitz übergossen
Mit scharfen Pfeilen, die er abgeschossen
Zu Hunderten, wie sich dein Strom ergiesst,
Wenn er auf Wasserrosen niederfliesst. (48)

Dann nahe dich der Tochter Jahnu's, der heiligen Gangâ, die von höchster Bergeskette sich niedersenkt, sie, die den Söhnen Sagara's zur Himmelstreppe wurde. Zum Berg, der sie gebar, wirst du gelangen, der von Schneefeldern weiss erglänzt, wo die Felsen duften nach den Moschusrehen, die dort lagern. Dort musst du Çiva's Fussspur ehrfurchtsvoll begrüssen. Die winderfüllten Bambusrohre erklingen lieblich und Kinnari's be-

[1] Ujjayinî ist die Stadt, wo Vikrama König war, wo Kâlidâsa selbst lebte und dichtete.

Digitized by Google

singen Çiva's Thaten, — da magst du auch mit deinen Donnertönen dich mischen in den Chor. Dann aber eile zum Kâilâsa-Berg, nach Alakâ, wo meine Liebste weilt.

Du sahst schon Alakâ und kennst sie wieder,
Die Stadt, o Freund, die auf dem Schoosse hält
Der Berg als Liebste, sie, von der hernieder,
Als wär es ein Gewand, die Gangâ fällt.
Auf hohen Schlössern trägt sie Wolkenmassen,
Zu eurer Zeit,[1] die Regen strömen lassen,
Gleichwie Gelock der Liebsten Haupt umringt,
Durch welches sich ein Netz von Perlen schlingt. (63)

Dort ist zum Spiel ein Lotus in den Händen
Der Fraun; mit frisch entfaltetem Jasmin
Durchwinden sie die Locken; sie verwenden
Kuravaka's, sie durch den Zopf zu ziehn;
Es dient, das schöne Antlitz weiss zu schminken,
Der Staub des Lodhra; an den Ohren blinken
Çirisha's; die Kadambablume prangt
Am Scheitel, die durch dich zum Blühn gelangt. (65)

Dort steigen Yaksha's, mit den schönsten Frauen
Vereint, zu Söllern von Krystall empor;
Man kann der Sterne Bild in diesen schauen,
So dass sie strahlen wie ein Blumenflor.
Und jene schlürfen Meth vom Wunderbaume,
Wie Liebeslust so süss, in solchem Raume;
Dabei erklingen Trommeln sanft und lind,
So dumpf, wie deine tiefen Töne sind. (66)

Auf welchem Weg verliebte Fraun dort schreiten
Bei Nacht, das lassen früh am Morgen sehn
Mandâra-Blüthen, die dem Haar entgleiten,
Dem lockigen, weil jene zitternd gehn,
Und Goldlotusse, die sie von den Ohren
Nebst Schmuck in Blattgestalt von dort verloren,
Auch manches Perlennetz, manch Perlenband,
Das auf der Brust zerriss, um die sich's wand. (70)

Dort steht nun auch die Wohnung von uns beiden,
Vom Haus Kubera's nördlich; an dem Thor
Kann man es schon von weitem unterscheiden,
Das schön wie Indra's Bogen ragt empor.
Für die Mandârabäumchen sorgt im Garten,
Als gelt' es, eines Pflegesohns zu warten,
Die Gattin; jenes beugt sich vor der Last
Der Blüthen, die bequem die Hand erfasst. (72)

In diesem Garten ist ein Teich, — ihn füllen
Erblühte goldne Lotusse, gar fein

[1] D. h. zu der Zeit, wo die Wolken der Regenzeit ziehen.

Digitized by Google

Erglänzend mit den Stengeln aus Beryllen;
Es führt die Treppe von Smaragdgestein
Zu ihm herab. Die Wohnung dort genommen,
Die Schwäne, sind, obgleich du angekommen,
Von Sorgen frei und richten ihren Sinn
Nicht nach dem Mânasa, dem nahen, hin.[1] (73)

Ein Lustberg, dem aus prächtigen Sapphiren
Der Gipfel ward gebildet, steht am Saum
Des Teichs; ihn einzufassen und zu zieren,
Umgiebt den Berg manch goldner Pisangbaum.
Ihm pflegt besondre Gunst mein Weib zu schenken,
Verzagten Geistes muss ich sein gedenken,
Indem auf dich mein Blick, o Wolke, fällt,
Die rings am Rand der Blitze Spiel erhellt. (74)

Der Roth-Açoka, dessen Zweige beben,
Steht dort, gesellt dem schönen Keçara,
Der Laube, die Kuravaka s umgeben
Und eine Mâdhavi umrankt, so nah u. s. w

Dort auf dem Lustberg soll die Wolke sich niederlassen und in das Haus hineinleuchten. Mit glühenden Farben schildert der Verbannte dem Wolkenboten der Geliebten Schönheit — ach, jetzt wird wohl auch sie durch den Trennungsschmerz verändert sein. Vielleicht bringt sie ein Opfer dar, vielleicht auch plaudert sie mit ihrer Drossel, die im Käfig sitzt, und fragt: „Erinnerst du dich wohl des Herrn?“ Vielleicht auch nimmt sie ihre Laute in den Schooss, ein Lied zu singen, das vom Liebsten spricht, doch Thränen, ach, verhindern es! Sieh, wie sie schlaflos daliegt in der Nacht!

Auf ihrem Trennungslager, durch die Sorgen
So schmächtig, gleicht sie, seitlich hingestreckt,
Des Mondes Körper, wenn ihn tief im Morgen
Als schmale Sichel unser Blick entdeckt.
Sie bringt mit heissen Thränen hin die Stunden
Der Nacht, die ihr als Augenblick entschwunden,
Wenn sie im Glück der Liebe mich umschlang; —
Wie ist ihr nun; allein, die Nacht so lang! (86)

Sie wirft mit Seufzen die Locken hin und her, doch ihr Auge

— bei deinem Nahen
Da zuckt es in die Höh und wird empfahen,
So denk ich mir, der Wasserlilie Pracht,
Die eines Fisches Anstoss zittern macht.

---

[1] Sonst pflegen die Schwäne zur Regenzeit nach dem Mânasa-See, im Norden, zu ziehen.

Digitized by Google

Und wenn sie sich erhebt und auf dem Fenster, deinem Sitze, das Auge ruhen lässt, dann mit Donnerlaut sprich du zu ihr, sag ihr, dass ich als Boten dich gesandt, sag, dass ich lebe, dass ein feindlich Schicksal mich ferne hält, dass ich in Thränen und in Seufzern lebe, und sprich zu ihr die Worte meiner Sehnsucht[1]:

Ich sehe wohl in krauser Fluth das muntre Spielen deiner Brauen,
Im Aug' des Rehes deinen Blick, dein Haar im vollen Schweif des Pfauen,
Ich seh im Monde dein Gesicht und im Priyaṅgu deine Glieder,
Doch ach! an einem Ort vereint find ich dein Bildniss nirgends wieder.

Als Zürnende mal' ich dich oft mit rother Farb auf glatten Steinen!
Und möchte dann mein eignes Bild zu deinen Füssen dir vereinen,
Doch langsam steigt die Thrän' empor und hüllt in Dunkel meine Blicke,
Ach! hier auch werden wir getrennt von unsrem feindlichen Geschicke

Wenn mich des Waldes Götter sehn, wie ich nach dir die Arme breite,
Um dich an meine Brust zu ziehn, sah ich im Traum dich mir zur Seite,
Dann, glaub' ich, werden oftmals auch aus ihren Augen Thränen sinken
Die, gross wie Perlen, in dem Wald rings an den frischen Knospen blinken

Des Schneegebirges Winde, die soeben die Devadâru-Knospen blühen machten,

Wie innig werden sie von mir umschlungen!
Vielleicht geschah's ja, dass dein Körper auch,
Du Gute, ward berührt von ihrem Hauch!

Doch fasse Muth, es muss das Leid sich enden! Der Fluch, der mich getroffen, geht zu Ende, sobald Gott Vishṇu sich vom Schlangenlager hebt. Ist erst die Trennungszeit vorüber, dann wollen wir in mancher vollmondhellen Nacht Alles geniessen, was wir jetzt ersehnen.

Bald wirst du wieder auf dem Lager liegen
Und, etwas eingeschlafen, wie zuvor
An meinen Hals, du Liebliche, dich schmiegen;
Dann fährst du weinend aus dem Traum empor.
Ich frage dich, und muss es wiederholen,
Was dir geschah; du sprichst, und lachst verstohlen:
Ich hab im Traum, du loser Mann, geschaut,
Wie du mit einer Andern thatst vertraut. (108)

Und so — mit den Bildern des süssesten Glückes, das die Zukunft in ihrem Schoosse birgt, mit innigen Dankesworten an den Wolkenboten, so endet der Verbannte seine Rede.[2]

---

[1] Die folgenden schönen drei Strophen sind nach M. Müller's Uebersetzung gegeben.

[2] Herausgegeben ist der Meghadûta schon i. J. 1813 von Wilson, nebst englischer Uebersetzung (Calcutta); dann von J. Gildemeister

Wenn schon hier im Meghadûta neben dem lyrischen Element das schildernde, beschreibende vielfach stark hervortritt, so ist dies in noch weit höherem Maasse der Fall in dem anderen hierher gehörigen Gedichte des **Kâlidâsa**, dem **Ritusaṃhâra**, d. h. Vereinigung oder Kreis der Jahreszeiten. Es ist dies eine höchst poetische Schilderung der sechs indischen Jahreszeiten: **Sommer** (grîshma), **Regenzeit** (varshâ), **Herbst** (çarad), **Winter** (hemanta), **Thaueszeit** oder **kühle Zeit** (çiçira) und **Frühling** (vasanta), welcher hier, — ganz gegen unsere Art der Anordnung, — an letzter Stelle erscheint. Prächtige, glühende, lebenathmende Schilderungen der Natur wechseln hier mit der Vorführung erotischer Scenen und Empfindungen.

Das feine Gefühl Kâlidâsa's für die Natur und ihre Schönheit, sein reiches Beobachtungstalent, dem auch das Kleine und Kleinste nicht entgeht, seine ebenmässig schöne, bald zarte, bald kräftige, ja glühende Farbengebung, die wir auch aus seinen Dramen kennen, zeigen sich deutlich und sehr vortheilhaft in diesem Gedichte. Schilderungen können leicht ermüdend werden, hier aber kommt überall Leben und Beseelung in die Natur, und geschickt versteht es der Dichter, die Stimmungen des Menschenherzens mit in das Bild hineinzuweben.[1]

Der erste Abschnitt (**Sommer**) beginnt mit einer erotischen Schilderung. Wenn zur Sommerzeit am Tage die Sonne glüht, sind um so entzückender die Nächte, die des Mondes Glanz erhellt. Um Mitternacht erfreuen sich die Liebenden im herrlich duftenden Gemache an Sang und Spiel und Weingenuss. Mit dem Seidengurt um die runde Hüfte, mit Perlenschnüren, die den Busen schmücken, mit Blumen und Wohlgerüchen in den Locken, entzückt die Schöne ihren Freund. Am zarten Fusse, den die Schminke noch lieblicher macht, klirrt bei jedem Schritte die goldene Spange, den schönen

---

i. J. 1841; ferner mit kritischen Anmerkungen und Wörterbuch von Ad. Fr. **Stenzler**, Breslau 1874. — Eine sehr geschmackvolle Uebersetzung veröffentlichte **Max Müller**, schon i. J. 1847 (Königsberg); dann folgte die treffliche prosaische Uebersetzung von C. **Schütz**, mit sehr werthvollen Anmerkungen (Bielefeld 1859); endlich die von **Ludwig Fritze** (Chemnitz 1879); vgl. oben p. 549.

[1] Dies Gedicht wurde schon i. J. 1792 in Calcutta durch W. **Jones** veröffentlicht; dann ist es mit lateinischer und metrischer deutscher Uebersetzung herausgegeben von P. v. **Bohlen**; **Ritusanhâra**, id est tempestatum cyclus Lipsiae 1840. Die weiterhin von mir gegebenen metrischen Stücke sind der Bohlenschen Uebersetzung entnommen, wobei nur in der Schreibung der Namen Einiges geändert ist.

Digitized by Google

Busen kühlt die duftige Sandelsalbe, Wohlgerüche ziehen durch die Luft, die Laute klingt, — da erwacht die Liebeslust aus ihrem Schlummer, die jugendlichen Glieder umschlingen sich, — der Mond aber, der im schimmernden Gemache der Jungfrau holdes Angesicht erblickt, will vor Eifersucht vergehen.

Dann erzählt der Dichter von dem Wanderer, den der Schmerz über die Trennung von der Liebsten brennt, und der kaum den Boden unter sich erkennen kann,

Denn ausgedörret von der Sonne Gluthen
Umhüllen Staub und Wirbelwind das Land.

Und nun folgt eine prächtige Schilderung der eigentlichen Sommergluth:

Nach Wasser eilt die durstende Gazelle,
Vor Hitze glühend und mit trocknem Gaum,
Wenn, ähnlich einem trunknen Elephanten,
Gewölk erscheint am fernen Waldessaum. (11)

Die Schlange, von der Sonne Strahl durchglühet,
Im brennendheissen Staube hingestreckt,
Hat endlich seufzend sich herangewunden,
Wo schattig sie der Schweif des Pfauen deckt. (12)

Der Löwe keucht mit durstigwundem Rachen,
Verfolget nicht den Elephanten mehr;
Der kühne Muth ist ihm dahingeschmachtet,
Die Mähne starrt, die Zunge zittert schwer. (13)

Der Elephant, von heissem Durst getrieben,
Und aufgezehret von der Sonne Gluth,
Er schlürft mit trocknem Rüssel Thauestropfen,
Ist unbekümmert um des Leuen Wuth. (14)

Der Pfau, am Körper matt und sinnverwirret
Durch Strahlen, die wie Opferfeuer glühn,
Verschonet nun die hingestreckten Schlangen,
Die unter seines Schweifes Schatten fliehn.[1] (15)

Der Eber wühlt sich mit des Rüssels Scheibe
In Ried und gelben Schlamm des Sumpfes ein
Und möchte ganz sich in die Erde graben
Zum Schutze vor der Sonne Flammenschein. (16)

Getroffen von dem strahlbekränzten Gotte,
Entspringt der Frosch des trüben Teiches Schlamm,
Und flüchtet müde sich zu einer Schlange,
Die ausgebreitet ihren Schattenkamm. (17)

---

[1] Der Pfau verfolgt und tödtet sonst die kleinen giftigen Schlangen.

Digitized by Google

Ihr aber ist das Stirnjuwel gespalten,
Vor Sonnengluth ihr Inneres verzehrt;
Sie züngelt gierig nur der Luft entgegen
Und lässt die nahe Beute unversehrt. (18)

In einem Netz von Lotusfibern hangen
Betäubte Fische, und der Kranich flieht,
Denn Elephanten stampfen in dem Teiche,
Bis er dem dicken Schlamme ähnlich sieht. (19)

Mit welker, schaumbedeckter Lippe stürzet
Aus Bergeskluft die Büffelschaar hervor;
Die Zunge hängt ihr glühend aus dem Munde,
Nach Wasser schaut der wilde Blick empor. (20)

Es hat verheerender Waldbrand das junge Gras verdorrt,
Und heftig treibt die Windsbraut die trocknen Blätter fort;
Ringsum sind die Gewässer versiegt in jedem Teich,
Entsetzen erwecken die Haine, noch jüngst so blüthenreich. (21)

Auf Bäumen mit welken Blättern erseufzt der Vögel Sang,
Die müden Affen schleichen sich an dem Berg entlang;
Es wandern die Büffelschaaren und schaun nach Nass empor
Und in des Brunnens Tiefe schlürft ein Phalänenchor. (22)

Mit Windesschnelle getrieben umarmt die Feuergluth
Der Bäum' und Sträuche Wipfel, verzehret mit rascher Wuth,
Da springen die rothen Funken, als würde von Ort zu Ort
Zinnober und Saffranblüthe gestreuet fort und fort. (23)

Und aus der Berge Spalten braust Sturmgeheul hervor,
Es tönt ein helles Pfeifen im trocknen Bambusrohr;
Dann fliesst im Nu die Flamme hernieder in die Schlucht
Und scheuchet die Schaar des Wildes empor zur raschen Flucht. (24)

Und wenn in Baumwollstauden das Feuer nun stärker loht,
So dringt aus Baumesritzen die Flamme wie goldnes Roth;
Sie springt mit Zweig und Blättern von Aesten hier und dort,
Und rast, vom Winde getrieben, im Walde weiter fort. (25)

Leu, Elephant und Büffel, verscheucht von Gluth und Dampf,
Sie gehen wie Freunde beisammen und denken nicht an Kampf:
Aus branderfülltem Walde sieht man sie ängstlich fliehn
Und in die feuchte Niedrung zu Inselgründen ziehn. (26)

Doch wer an Lotusschimmer und Pâṭaladuft sich letzt,
Des Hauses hohen Söller mit frischer Kühlung netzt,
An Sang und Scherz sich labet mit der Geliebten vereint,
Dem schwinde des Sommers Hitze, wenn hell der Mond erscheint. (27)

Auf diese Zeit der schwülen Hitze folgt, von dunklen Wolken angekündigt, die tropische Regenzeit. Einem Fürsten gleich naht sie heran, getragen von dem Wolken-Elephanten,

Digitized by Google

der Blitz ist ihre Fahne, der Donner ihre Pauke, Freude erregt sie weit und breit. Die dunklen Wolken, die den Himmel bedecken, ähneln dem blauschimmernden Lotus, bald zeigen sie die Gestalt eines Elephanten, bald die der Brüste eines Weibes. Durch die Wassermassen beschwert, ziehen sie langsam dahin, von den Schaaren der durstigen Câtaka's[1] begleitet. Da beginnt es mächtig zu donnern und scharfe Regentropfen fallen. Die Erde bedeckt sich mit den jungen Keimen der Gräser, die Schaar der Pfauen tanzt vor Freude:

> Die wilden Ströme, gleich den losen Mädchen,
> Ergreifen liebelüstern wie im Nu
> Die Uferbäume, welche ringsum taumeln,
> Und eilen rasch dem Oceane zu. (7)
>
> Die Wälder kleiden sich mit goldnen Knospen,
> Dass sich der Geist an ihrer Pracht ergötzt;
> Das junge Gras entkeimt mit spitzen Blättern,
> Dass sich der Hindin weicher Mund verletzt. (8)
>
> Der Waldstrom windet seine bleichen Wogen,
> Mit offnem Schlund der Schlange gleich daher,
> Gefleckt mit Spreu, Insekten oder Staube,
> Dass drob erschrickt der Frösche banges Heer. (13)
>
> Entzückend sind die Berge anzuschauen,
> Wenn ihren Gipfel das Gewölke küsst,
> Wenn rings herab die Ströme niederwallen,
> Und tanzend sie die Pfauenschaar begrüsst. (16)
>
> Nun haben Frauen in die Locken den Kranz gewunden
> Von jungen Keçara, Ketakî und Kadamba;
> Am Ohreszipfel eine Arjunadolde schwanket,
> Dem Ohre zierlich als Gehänge hineingefüget. (21) u. s. w.

Ist der Regen vorüber, so naht die **Herbsteszeit**, schön wie eine Neuvermählte, mit einem Antlitz von Lotusblüthen, in einem Gewande von Zuckerrohr, mit reifendem Reise umgürtet; die girrenden Flamingo's stellen ihren klingelnden Fussschmuck dar. Die Erde ist mit Zuckerrohr bedeckt, die Ströme mit Flamingos, die Teiche mit Lotus, die Gärten mit Mâlatîblüthen. Der Kovidâra schaukelt seine Aeste, die Flur bedecket sich mit reicher Frucht, das Reisgefilde schwankt im Hauch des Windes, Kranichschaaren wandeln den Fluss entlang, weidende Heerden sieht man ziehen und von allen Zweigen tönt der Vögel Sang.

---

[1] Die Câtaka's sind Vögel, die nach indischem Glauben kein anderes Wasser als das der Wolken trinken.

Digitized by Google

Wetteifernd mit dem Schmucke schöner Arme
Sieht man Lianen überall erblühn,
Und wie der Zähne Schmelz durch rothe Lippen,
So lächelt durch Acoka der Jasmin. (18)

Es schwebet wundergestaltet die Segensgöttin her,
Von reiner Luft getragen, mit Mond und Sternenheer;
Sie ruht auf dem Gewässer, das in Juwelenpracht
Von königlichen Schwänen und Lotusblüthen lacht. (21)

Nun wehet mit Lilienschwanken der Zephyr Kühlung zu,
Die Wolken sind verschwunden, der Himmel athmet Ruh,
Das Land bringt reife Saaten, die Ströme fliessen rein,
Der blaue Aether funkelt mit Mond und Sternen drein. (22)

Dann folgt der Winter, aber es ist ein ganz anderer, als der, den wir kennen!

Es ist die Winterzeit herangekommen,
Die Feige knospet, zeitig wird der Reis,
Am zarten Halme volle Aehren prangen,
Doch welkt der Lotus von des Reifes Eis. (1)

Nun schmücken ferner sich die holden Frauen
Mit frischen Kränzen von Jasmin nicht mehr.
Sie winden keine duftende Guirlande
Zur Kühlung um den hohen Busen her. (2)

Zum Freudenfeste reiben sich die Schönen
Mit gelbem Sandelstaube rein und klar,
Durchwürzen sich den Mund mit Wohlgerüchen
Und räuchern dunklen Aloë in das Haar. (5)

Die Gräser sind morgens mit kaltem Reif bedeckt, aber die Flur bekleidet sich mit jungem Reise, und munter tönt des Kranich Ruf.

Wie sich die Gattin um den Fernen grämet,
So bleichet allgemach die reife Saat,
Weil sie vom Windeshauche ward geschaukelt,
Den Schneegestöber durchgekältet hat. (10) u. s. w.

Es folgen dann noch glühende, üppige Schilderungen des Liebesglücks zur Winterzeit, — dann schliesst sich fünftens die Zeit des Thaues oder die kühle Jahreszeit an:

Vernimm, o Schöne, welche Freudenwonne
Nunmehr die Zeit des kühlen Thaues bringt,
Wenn noch das Feld mit reifem Reise woget
Und aus dem Schlaf erwacht der Kranich singt. (1)

Es freuen nun die jugendlichen Gatten
Am Feuer sich und mildem Sonnenschein,

Digitized by Google

Doch schliessen sie des Schlafgemaches Fenster
Und hüllen sich in warme Kleider ein. (2)

Kein Sandel, von der feuchten Nacht gekühlet,
Kein Söller mit des vollen Mondes Schein
Und keine Lüfte, die der Schnee gekältet
Anjetzt der Liebenden Gemüth erfreun. (3)

Die Nacht ist kalt und lockt die Menschen nicht; selbst des Mondes Glanz ist kühl geworden, und blass nur strahlen die Sterne.

Zur stillen Klause ziehn die muntern Frauen,
Mit weihrauchduftendem Gewand umschürzt,
Mit Betel, Perlenschnur und Salbenschminke,
Den Lotusmund mit süssem Wein durchwürzt. (5)

Es sind dann wieder vorwiegend erotische Schilderungen, die uns aus dieser Jahreszeit vorgeführt werden.

Endlich naht sich nun die sechste und letzte Jahreszeit, der Frühling, der wieder der Naturschilderung den dankbarsten Stoff verleiht:

Die Herzen froher Menschen zu verwunden,
Geliebte, nahet sich der Frühlingsheld,
Der Bienen sich zur Bogensehne füget
Und Mangoblüthen statt der Pfeile hält. (1)

Die Jungfrau liebt, der Zephyr weht mit Düften,
Die Bäume blühn, der Lotus schmückt die See'n,
Die Nächte ruhig und die Tage labend, —
Wie ist im Frühling Alles doch so schön. (2)

Wo Teiche mit Juwelengürtel prangen
Und gleich dem Monde glänzt die Mädchenschaar,
Wo unter Blumen Mangobäume schwanken,
Da bietet sich des Lenzes Wonne dar. (3)

Guirlanden um die Brust, mit kühlem Sandel,
Den Odem würzig von des Betels Duft,
Den Leib umgürtet, gehen ohne Bangen
Die Schönen, wo Anañga's[1] Freude ruft. (4)

Am Ohre schwanken Karnikâra-Blumen,
In dunklen Locken der Açoka glüht,
Und auf dem Scheitel duften Jasmindolden,
Wenn freudig sie dem Freund entgegenzieht. (6)

Doch wo der Gatte von der Heimath ferne,
Da färbt Anañga ihre Lippen blass,
Vor Sehnsucht zittern ihre zarten Glieder,
Sie weint und seufzet ohne Unterlass. (9)

[1] Der Gott der Liebe.

Digitized by Google

Es füllt mit Wonne sich des liebenden Jünglings Busen,
Wenn Atimukta ihre duftigen Kelche öffnet,
Wenn trunkne Bienen ihre glänzenden Blüthen küssen
Und zart die Ranken von des Zephyres Hauche schwanken. (17)

Und wer, Geliebte, von der Theuersten wird gemieden,
Dem muss die Liebe wie mit Pfeilen das Herz verwunden,
Wenn schnell entsprossen des Kuravaka schöne Aehren
Mit Blüthenschimmer über liebliche Lippen siegen. (18)

Die Wälder wogen mit des Kiṃçuka Blumenröthe
Und Pârijâta's wie von glühender Feuerflamme;
Es glänzt und flimmert überall, wo der Lenz erscheinet,
Gleich einer Jungfrau nun im Purpurgewand die Erde. (19)

Entzückend glänzen in den Gärten Jasmin-Gebüsche,
Mit weissen Blüthen, wie der tändelnden Jungfrau Lächeln,
Sie fesseln selber wohl das fromme Gemüth des Weisen,
Und wie viel mehr noch wessen Seele die Lieb' erfüllet. (23)

Die Berge schimmern von unzähligen Blüthenbäumen,
Und ihre Gipfel sind geschmücket mit Kuckukschaaren;
Die Felsen schauet wie besponnen mit Bienennetzen
Wohin sich wendet überall nur das trunkne Auge. (25)

Doch wer anjetzo von der liebenden Gattin ferne
Betrübten Herzens auf den blühenden Mango schauet,
Der schlägt mit Seufzen und mit Klagen das Auge nieder,
Und ruft verzweifelnd ihren Namen mit lauter Stimme. (26)

Wenn trunkne Bienen summen und Mangobäume blühn,
Wenn Kokilasang ertönet und Karnikâren glühn,
Das sind die scharfen Pfeile, womit der Jungfrau Brust
Die blumenbogige Gottheit entflammt zur Liebeslust. (27)

Der Zephyr schaukelt leise die Bäume mit Blättern schwer,
Und schüttelt den Blumenregen wie goldnen Glanz umher,
Voll Sehnsucht bleibt der Pilger ermüdet am Wege stehn,
Mit abgewandten Blicken, und will vor Schmerz vergehn. (28)

Den Schönen gehet der Frühling an Lieblichkeit zuvor:
Er führt statt muntrer Reden ein fröhliches Sängerchor,
Die hellen Jasmin-Blüthen statt weisser Zähne Glanz
Und statt der Fingersprossen den röthlichen Knospenkranz. (29)

Honig trieft dem Blumenlenze von Açoka's Blüthenmund,
Der berauschten Biene Summen machet seine Rede kund;
Sein Gesicht der volle Lotus, seine Zähne von Jasmin
Und sein Odem Mangodüfte, wenn die lauen Weste ziehn.
Aloe, sein Liebesopfer, bringt er Madana[1] zum Heil, —
Und so werden denn auf immer Lenzeswonnen euch zu Theil!

---

[1] Ein Name des Gottes der Liebe.

Digitized by Google

Als ein grösseres lyrisches Gedicht muss noch Ghaṭakarpara, der zerbrochene Krug oder die Topfscherbe, genannt werden. Als Verfasser dieses sehr künstlichen Produktes wird Ghaṭakarpara angegeben, der auch unter den neun Edelsteinen am Hofe des Vikrama erscheint, also wohl dem 6. Jahrhundert nach Chr. angehört. Derselbe hat in die letzte Strophe des Gedichtes seinen Namen eingeflochten und darnach ist dasselbe weiterhin einfach Ghaṭakarpara genannt worden. Herausgegeben ist es von Dursch (i. J. 1828) und von H. Brockhaus (i. J. 1841); eine metrische Uebersetzung lieferte A. Hoefer (Ind. Gedichte II p. 129 flg.). Es umfasst 22 Strophen.

Ein merkwürdiges Produkt ist endlich noch die Câurapañcâçikâ oder 50 Strophen des Câura, auch schlechtweg Pañcâçikâ genannt. Der Dichter gedenkt in glühend sinnlichen Schilderungen des Liebesglückes, das er einst genossen. Als Verfasser dieses, an manchen Schönheiten reichen Gedichtes ist aller Wahrscheinlichkeit nach Bilhaṇa anzusehen, der nach Bühler's Bestimmung in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts lebte.[1] Nach der etwas romantisch klingenden Angabe der Tradition soll der Dichter heimlich die Liebe der Königstochter genossen haben und, als dies an den Tag kam, zum Tode verurtheilt worden sein. Da dichtete er im Angesicht des Todes jene 50 begeisterten Strophen, von denen eine jede mit den Worten beginnt „Auch jetzt noch gedenke ich“ etc.; sie verschafften ihm die Verzeihung des Königs und die Hand der Königstochter.[2] Herausgegeben ist das Gedicht von Bohlen, mit dem Bhartṛihari zusammen, Berlin 1833, metrisch übersetzt von A. Hoefer (Ind. Ged. I p. 117 flg.). Eine Ausgabe der sehr werthvollen, von Bühler entdeckten Kaschmirer-Handschrift dieses Gedichtes nebst trefflicher Einleitung und sehr lesbarer Prosaübersetzung verdanken wir Dr. W. Solf (vgl. d. Anm.).

---

[1] Vgl. W. Solf, die Kaçmîr-Recension der Pañcâçik , Kiel 1886. Einl. p. XIX.

[2] Vgl. das Vorwort zu Bohlen's Ausg. p. XXVI; W. Solf a. a. O. Einl. p. XII flg.

Digitized by Google

Neununddreissigste Vorlesung.

Die kleinen lyrischen Gedichte der Inder. Bhartrihari und sein Çriñgâraçatakam. Das Çriñgâratilakam. Das Amaruçatakam. Proben aus anderen lyrischen Sammlungen. Eine lyrische Anthologie im Prakṛit-Dialekt (das Saptaçatakam des Hâla).

Die Hauptmasse der lyrischen Schöpfungen des indischen Mittelalters stellt ein ganz besonderes, scharf ausgeprägtes Genre dar. Es sind kleine Gedichtchen, die in wenigen Zügen, mit knappen Worten, meist nur in einige Zeilen zusammengedrängt, ein Bild, eine Situation, eine Empfindung vorführen. Dieses Genre, das sich in mancher Hinsicht mit der reflectirenden Poesie der Sprüche berührt, ist bei den Indern unendlich viel geübt und zu hoher Vollkommenheit ausgebildet. Es sind kleine, scharfumrissene Bilder, die einen Reichthum an feiner Beobachtung und tiefer Empfindung bekunden, wo oft wenige Striche uns die Meisterhand verrathen, dazu nicht selten in vollendet schöner Form. Gerade von der Form können wir aber leider bei unseren Nachbildungen gar keine Vorstellung geben, weil die dieser indischen Gedichte mit ihrer ungemein fein ausgebildeten Metrik sich überhaupt nicht ins Deutsche übertragen lässt. Wir müssen entweder bei der prosaischen Wiedergabe des Gedankens stehen bleiben, bei der natürlich viel von dem Reiz des Originals verloren geht, — man denke nur an eine prosaische Uebersetzung Goethescher oder Heinescher Lieder in eine fremde Sprache! — oder wir müssen es versuchen, diese kleinen lyrischen Edelsteine in die bei uns geltende Form lyrischer Gedichte umzusetzen. Beides soll in den folgenden Mittheilungen abwechselnd geschehen.

Hier tritt uns nun gleich eine merkwürdige Dichtergestalt in Bhartṛihari entgegen. Derselbe war Dichter, Grammatiker und Philosoph in einer Person und lebte aller Wahrscheinlichkeit nach im siebenten Jahrhundert nach Chr. Der chinesische Schriftsteller I-tsing, dem wir diese Mittheilung verdanken,

Digitized by Google

erzählt, dass Bhartṛihari von der Lehre des Çâkya-Sohnes ergriffen buddhistischer Mönch geworden sei, aber nach einiger Zeit, von Weltlust erfasst, wieder Laie wurde und nun zwischen beiden Ständen hin und her schwankte, so dass er schliesslich siebenmal Mönch geworden war und siebenmal zur Laienschaft zurückkehrte. Er tadelte sich selbst wegen dieser Unbeständigkeit, war aber offenbar nicht im Stande derselben Herr zu werden.[1] Wir besitzen von ihm drei Çataka's oder Centurien vorzüglicher kleiner Gedichte, von denen die zweite und dritte Centurie, der Lebensweisheit und Weltflucht gewidmet, durch Geist und einen überlegenen Humor ausgezeichnet sind; wir werden ihrer später bei Besprechung der gnomischen Poesie zu gedenken haben. Hierher gehört nur die erste Centurie, das Çṛiñgâraçatakam, welches die Liebe in graciösen und gedankenvollen Gedichtchen behandelt.[2] Der Dichter versteht sich auf die Reize der Frauen und die weibliche Koketterie, mit der sie die Herzen der Männern fesseln. So sagt er:

Die reizenden Brauen, die Seitenblicke, — die liebevollen Reden, das verschämte Lächeln, der erkünstelt langsame Gang, und darauf das Stillstehen sind der Weiber Schmuck und Waffen zugleich.[3] — Oder auch: Ein leises Lächeln auf den Lippen, ein Reichthum an geraden und beweglichen Blicken, ein sanfter Fluss der Rede, welchem Worte jugendlicher Ausgelassenheit besondern Reiz verleihen, die Art und Weise aufzubrechen, ein Ueberfluss an üppigen Spielen und Scherzen: was ist denn hier auf Erden nicht entzückend an einer Gazellenäugigen, die an die erste Jugend streift?[4]

---

[1] Diese interessanten Nachrichten über die Person Bhartṛihari's verdanken wir Max Müller's geistvollem Excurs über „die Renaissance der Sanskrit-Literatur" in seinem Buche „Indien in seiner weltgeschichtl. Bedeutung" p. 302 flg. Daselbst findet man auch ein Gedicht angeführt, in dem Bhartṛihari sich selber tadelt, weil Laienschaft und Priesterthum mit ihm wie mit einem Kinde spielten; desgl. eine hübsche kleine Geschichte, wie er, als Mönch im Kloster lebend, einen Studenten veranlasst habe, ihm einen Wagen ausserhalb des Klosters bereit zu halten für den Fall, dass die weltlichen Leidenschaften zu stark in ihm die Oberhand gewinnen möchten. (NB. Es war den buddhist. Mönchen gestattet, wieder aus dem Kloster auszuscheiden.)

[2] Bhartṛihari wird wiederholt auch als Autor des sehr künstlichen Bhaṭṭikâvya genannt. Vgl. oben. M. Müller a. a. O. p. 305. Die drei Centurien des Bhartṛihari sind von P. v. Bohlen herausgegeben (Bhartriharis Sententiae, Berlin 1833); von demselben metrisch ins Deutsche übersetzt (Hamburg 1835).

[3] Bhartṛih. a. a. O. 3. Ind. Spr. 2081. Die prosaischen Uebersetzungen im Folgenden sind meist nach Böhtlingk's „Indischen Sprüchen" gegeben; die metrischen stammen von mir.

[4] Bhartṛih. a. a. O. 6. Ind. Spr. 3318.

Digitized by Google

Ein anderes Gedichtchen klagt ähnlich wie Heine's „Ein Jüngling liebt eine Jungfrau", wie gar verkehrt die Neigungen sich vertheilen:

Die ich liebe, liebt einen Andern, und der Andre wieder eine Andre, und an mir findet wieder eine Andre Gefallen! Ach, über das Treiben des Liebesgottes![1]

Und doch, — wer kann ihm wiederstehen?

Wer wird nicht von Sehnsucht ergriffen im Frühling, wo die weitesten Fernen vom Wohlgeruch der grossen Menge von Staubfäden der Mangoblüthen erfüllt und die Bienen vom süssen Honig aufgeregt werden?[2]

Nur bei Gelehrten, die ob der heiligen Schrift den Mund voll nehmen, ist vom Aufgeben der Liebe die Rede, aber auch bei ihnen nur in Worten: wer vermag den Hüften der lotusäugigen Mädchen zu entsagen, den Hüften, die ein klingender Gürtel mit röthlichen Perlenknöpfen umschliesst?[3]

Rehäugige Mädchen mit Händen, feucht von klarem Sandelwasser, Badehäuser, Blumen, Mondschein, gelinder Wind, Blüthen und ein glänzender Söller mehren im Sommer den Wonnerausch und die Liebe.[4]

Ist aber das Mädchen stolz und spröde, so warnt der Dichter und sagt:

So lange nur darf im Herzen der Jungfrauen in Gegenwart des Geliebten der Stolz Platz greifen, als nicht der reine Frühlingswind mit dem Dufte des Sandel zu wehen beginnt. (32)

In einem anderen Gedichte klagt der Dichter, dass fern von des Mädchens Rehaugen die ganze Welt ihm dunkel ist. Ich habe dies metrisch frei wiederzugeben gesucht (14):

Wo du nicht bist und deiner Augen Schimmer,
Ist's dunkel mir;
Auch bei der Kerzen strahlendem Geflimmer
Ist's dunkel mir;

Selbst bei des Heerdes traulich stillen Flammen
Ist's dunkel mir;
Wo Mond und Sterne leuchten hell zusammen,
Ist's dunkel mir;

Der Sonne Licht vermag mich nur zu quälen, —
S' ist dunkel mir;
Wo du, mein Reh, und deine Augen fehlen,
Ist's dunkel mir!

Ein anderes Gedicht findet wieder alles Glücks und alles Leidens Grund in den Frauen:

---

[1] Bhartṛih. a. a. O. 2. Vgl. Ind. Spr. 2461. [2] 37. Ind. Spr. 3224. [3] 53. Ind. Spr. 2701. [4] 38. Ind. Spr. 31.

Digitized by Google

Nichts Anderes entzückt das Herz als die Schönhüftigen und keinen anderen Grund der Leiden giebt es als sie.[1]

Und ein anderes warnt:

O Wandrer Herz! lustwandle nicht im dichten Walde, dem Körper der Geliebten, — dort hauset ein Räuber, der Liebesgott![2]

In einem anderen wird der Liebesgott scherzhaft als Fischer dargestellt, der die Menschen fängt und am Feuer der Liebe brät:

Angelnd sitzt der Gott der Liebe
An dem Meere dieser Welt
Und am Ende seiner Angel
Er ein Weib gebunden hält;
Kommen dann die Menschenfischlein,
Sind nur wenig auf der Hut,
Fängt er sie geschwind und brät sie
In des Liebesfeuers Gluth.[3]

Wieder ein anderes Gedicht kann sich nicht genug darüber wundern, wie ein Wesen, das uns Schmerz, Verwirrung, Störung aller Art verursacht, uns noch immer als Geliebte erscheinen mag:

Denk' ich ihrer, ach, so fühlet
Schon mein Herz der Sehnsucht Pein,
Schau' ich sie, so dringt ein Toben
Mächtig in die Brust hinein,
Drück' ich sie an's Herz, so schwinden
Sinnen und Gedanken mein, —
Kann sie denn trotz allem Diesem
Dennoch mir Geliebte sein?[4]

Und endlich wendet sich des Dichters Herz ganz ab von der Sinnenwelt, von den Freuden der Liebe. Er ruft:

Lass ab, du Schöne, mit den Feuerblicken,
Vergebens willst du unser Herz berücken,
Wir sind verwandelt, Jugend ist dahin,
Nach stillen Wäldern trachtet unser Sinn,
Es wich die Thorheit und das Netz der Welt
Für uns nur eitel Spreu und Gras enthält.[5]

Und endlich gar:

He, Liebesgott, wozu quälst du die Hand mit dem Gesumme des Bogens? He, Kokila, wozu lässest du deinen weichen zarten Gesang unnütz erschallen? O Schöne, lass die freundlichen, schlauen, schönen, süssen, beweglichen Seitenblicke! Mein Herz lebt in dem Nektar der Vertiefung in Çiva's Füsse, die ich küsse.[6]

---

[1] 54. Ind. Spr. 3127. [2] 85. Ind. Spr. 642. [3] 84. Vgl. auch Ind. Spr. 2877. [4] 73. Vgl. Ind. Spr. 3320. [5] 93. Vgl. Ind Spr. 1966. [6] 97. Ind. Spr. 2640.

Digitized by Google

So kommt der Dichter endlich bei der Entsagung an, deren Verherrlichung noch die ganze dritte Centurie gewidmet ist.

Zum Schluss sei noch das folgende allerliebste Bild aus dem Bhartṛihari angeführt:

Der Wind, den wir jetzt in der kalten ahreszeit haben, pflegt den Schönen gegenüber den Liebsten zu spielen: er verwirrt ihnen das Haar, lässt sie die Augen schliessen, zupft gewaltsam an ihrem Gewande, erzeugt ein allgemeines Rieseln der Haut, presst sich fest an sie, bringt sie allmählich zum Zittern und setzt den hörbar bebenden Lippen ohne Unterlass zu.[1]

Eine Sammlung sehr anmuthiger kleiner Gedichte ist das sogenannte Çṛiñgâratilakam, welches von der Tradition dem Kâlidâsa zugeschrieben wird.[2] Echt orientalisch ist die erste dieser Strophen gedacht:

Der Schöpfer hat einen reizenden See zum Baden für die durch das Feuer der Pfeile des Liebesgottes Versengten geschaffen: die zwei Arme der Geliebten sind die Stengel der Wasserrose, ihr Antlitz ist die Lotusblume, ihre Anmuth das Wasser zum Plätschern, — — ihre Augen die Fische Çaphara, ihr aufgewundenes Haar die Vallisneria und ihr Busen das Cakravâka-Pärchen.[3]

Derartige mit kühner Phantasie ausgesponnene Vergleichungen sind bei den Indern sehr beliebt.

Ein anderes Mal fragt der Dichter, wie es möglich sei, dass die Geliebte, die doch sonst ganz aus Blumen gebildet erscheine, ein Herz von Stein habe:

Deine Augen — blaue Lotus,
Deine Zähne aus Jasmin,
Wie die herrlichste Nymphäe
Seh' ich dein Gesichtchen glühn.

Aus den Blättern zarter Pflanzen
Muss dein Leib gebildet sein,
Ach, wie kam es, dass der Schöpfer
Nur dein Herz geformt aus Stein?[4]

In allerliebster Weise stellt ein anderes Gedicht das Mädchen als einen Jäger dar, der das Herz des Dichters verfolgt:

Mein Mädchen ist ein Jägersmann,
Kömmt stolz daher gezogen,
Die Augenbrauen schlank und kühn
Die sind des Jägers Bogen.

---

[1] 50. Ind. Spr. 738. [2] Es sind 23 Strophen. Mit dem Meghadûta zusammen, nebst Glossar, herausgeg von J. Gildemeister, Bonn 1841. [3] Çṛṅgâr. 1. S. Ind. Spr. 1970. [4] 3. Vgl. Ind. Spr. 423.

Digitized by Google

Die Seitenblicke Pfeile sind,
Sie treffen gar so schnelle,
Mein Herz das ist die flüchtige
Verwundete Gazelle.[1]

Voll Schmerz und edlen Unmuths aber sind die Worte eines Mädchens gegen den untreuen Liebsten, der ihre Gunst wieder sucht:

Was kommst du zu mir und küssest mir
Gewaltsam Wangen und Mund,
Und heuchelst Reu und heuchelst Scham,
Du Falscher, zu dieser Stund!

Lass los, lass los des Gewandes Saum,
Was soll der falsche Schwur?
Ein Blumenkranz, verworfen, verbraucht,
Ach das, das bin ich ja nur![2]

Es liesse sich noch manch hübscher Gedanke aus dieser Sammlung anführen, doch ist es wohl richtiger, wenn wir uns dem Hauptwerk dieser erotischen Poesie, dem Amaruçatakam, d. i. Hundert Strophen des Amaru, zuwenden.

Amaru ist vor Allem ein Meister in der feinen Situationsmalerei. In seinen Gedichten treten uns die Liebenden vor Augen im Glück und im Sehnen, im Liebeszwist, im Schmollen und der endlichen Versöhnung, — und immer neue, feine und überraschende Züge weiss der Maler diesen Bildern zu geben. Nur Eines darf man hier ja nicht erwarten, — das ist eine romantisch vergeistigte Liebe; wir bewegen uns bei Amaru vielmehr durchaus in der Sphäre des sinnlichen Eros, — aber die Zartheit der Empfindung, die Feinheit der Gedanken werden wir oft genug bewundern können.

Wie fein ist z. B. das Benehmen des jungen, neuvermählten Weibes geschildert:

Schmiegt sich der Gatte an's Gewand, so neigt die Sittsame ihr Gesicht; begehrt er eine heftige Umarmung, so bewegt sie unbemerkt die Glieder zur Seite; sie richtet den Blick auf die lächelnden Freundinnen, vermag aber nichts zu sagen: es vergeht die Neuvermählte im Innern vor Scham beim ersten Scherze.[3]

Reizend benimmt sich das junge Weib bei der ersten Kränkung, die sie von Seiten des Geliebten erfährt:

Bei der ersten Beleidigung des Gatten weiss das junge Weib, obgleich ihre Glieder in heftiger Bewegung sind, ohne der Freundin Unterweisung kein stechendes Wort anzubringen; sie lässt die Augen-Lotus

[1] 13. Vgl. Ind. Spr. 427. [2] 40. Vgl. Ind. Spr. 688. [3] Am. 37. Ind. Spr. 1675.

umherschweifen und kann nur weinen, so dass die hellen Thränen auf die reinen Wangen stürzen und die beweglichen Locken flattern.[1]

Wie lieblich wagt sich wieder in einem anderen Bilde die schüchterne Liebe hervor:

Ein junges Weib sieht, dass Niemand im Schlafgemach ist; da erhebt es sich leise ein wenig vom Lager, betrachtet gar lange das Gesicht des Gatten, der sich stellt, als ob er schlafe, und küsst es wiederholt und ohne Scheu; da sie aber gewahr wird, dass sich die Härchen auf seinen Wangen erheben, da neigt sie vor Scham das Antlitz und wird nun von dem auflachenden Liebsten lange geküsst.[2]

Und wie schmerzlich klagt das junge Weib sich selbst an:

„Warum schloss ich Thörichte den Gatten nicht in meine Arme? Warum bewegte ich mein Gesicht zur Seite, als er mich küsste? Warum blickte ich ihn nicht an? Warum richtete ich keine Worte an ihn?“ Indem ein gefühlvolles junges Weib bei aufgekeimter Neigung solche Betrachtungen über ihr Betragen als Neuvermählte anstellt, giebt sie sich der Reue hin.[3]

Wie zart ist auch das Folgende:

„Woher diese überaus grosse Magerkeit der Glieder? Woher das Zittern? Woher, du Liebliche, das Gesicht mit den bleichen Wangen?“ Auf diese Fragen des Gatten erwiderte die Schlanke: „Alles dieses ist von selbst gekommen“, entfernte sich und entliess aufseufzend anderswo die Thränenlast, welche ihre Wimpern erfüllte.[4]

Ein Bild ganz anderer Art giebt wieder das folgende Gedicht:

Glücklich der Geliebte hier, den die Geliebte im Zorn mit ihren Fesseln, den zarten beweglichen Armlianen, fest umschlingt, am Abend in Gegenwart der Freundinnen in das Lusthaus abführt, dem sie dort mit den zarten Worten „schon wieder so“, die sie herausstammelt, seine Sünden vorhält und den sie schliesslich weinend schlägt, während er lacht und nur darauf bedacht ist, Alles zu leugnen.[5]

Wie fein ist das sehnsüchtige Harren des liebenden Weibes geschildert:

Die Frau eines auf Reisen befindlichen Mannes schaut nach dem Pfade, auf dem dieser ihr Geliebter kommen soll, so weit das Auge nur reicht; wie aber bei des Tages Neige und bei hereinbrechender Finsterniss die Wege nicht mehr zu erkennen sind, da ist sie des Wartens müde und thut betrübt einen Schritt zum Hause hin; darauf denkt sie bei sich: „in diesem Augenblicke wird er gekommen sein,“ wendet rasch den Kopf und schaut wieder hin.[6]

---

[1] Am. 26. Ind. Spr. 3235. [2] Am. 77. Ind. Spr. 3010. Dass die Härchen der Haut sich vor Wonne emporrichten, ist ein häufig vorkommendes Motiv in der erotischen Poesie der Inder. [3] Am. 56. Ind. Spr. 3055. [4] Am. 45. Ind. Spr. 27. [5] Am. 8. Ind. Spr. 751. [6] Am. 74. Ind. Spr. 343.

Digitized by Google

Selbst der Humor kommt bei der Sehnsucht bisweilen zu seinem Rechte. So z. B. in folgendem Bilde:

Ein Reisender, der um Mitternacht den tiefen Ton einer ihr Wasser entsendenden Wolke vernahm, dachte lange unter tiefem Seufzen und mit Thränen im Auge der Geliebten in der Ferne und heulte die ganze Nacht aus vollem Halse dermassen, dass die Dorfbewohner dem wandernden Manne den Aufenthalt in ihrem Dorfe untersagten.[1]

Mit besonderer Feinheit sind die verschiedenen Stadien und Arten des Schmollens, des Zwistes und der endlichen Versöhnung zwischen den Liebenden geschildert. So z. B.:

„Lass fahren, o Schlanke, den Zorn! Sieh mich zu Füssen dir liegen! Noch niemals gabst du solchem Zorn dich hin!" Als so der Gatte sprach, da richtete die Geliebte die halbgeschlossenen Augen seitwärts, liess reichliche Thränen fliessen, aber kein Wort über ihre Lippen kommen.[2]

Oder auch folgendes Bild:

Erwartet sie einen Fussfall von meiner Seite, so bedeckt sie sorgfältig die Füsse mit dem Saume des Gewandes; ein Lachen, das über sie kommt, sucht sie durch eine List zu verbergen; gerade in's Antlitz schaut sie mir nicht; wenn ich Etwas sage, so sagt sie das Gegentheil davon, richtet die Rede aber an die Freundin: mag sie die heisse Zuneigung immerhin zurückhalten, auch das Schmollen nimmt einen reizenden Ausgang.[3]

Energischer ist eine Andere, und doch gelingt es auch ihr nicht, der Liebe Herr zu werden:

„Das Herz berste mir, der Liebesgott mache nach Herzenslust den Leib mir schmächtig, ich habe, o Freundin, mit dem Geliebten, da seine Zuneigung so unbeständig ist, nichts mehr zu schaffen!" Solche Worte stiess eine Gazellenäugige im Uebermass ihres Grolles heftig aus und schaute dabei ängstlich auf den Pfad, auf dem der Geliebte zu kommen pflegte.[4]

Und wie fein ist die folgende Schilderung:

O wie das Auge der mit dem untreuen Liebsten Schmollenden ein Meister geworden ist in der Kunst, die mannigfachsten Formen anzunehmen! Ist er noch in der Ferne, so blickt es sehnsuchtsvoll; ist er herangetreten, so wendet es sich zur Seite; redet er sie an, so thut es sich weit auf; umschlingt er sie, so wird es roth; ergreift er ihr Gewand, so runzelt es ein wenig die Brauenliane; macht er Anstalt sich ihr zu Füssen zu werfen, so füllt es sich mit Thränennass.[5]

Wie reizend ist es, wenn die Liebende schmollen will und zaghaft beim Versuche stehen bleibt:

Wenn auch die Brauen gefurcht werden, so blickt das Auge doch überaus sehnsuchtsvoll; wenn auch die Rede unterdrückt wird, so zeigt dieses betrübte Gesicht doch ein Lächeln; wenn auch das Herz zur Härte

---

[1] Am. 11. Ind. Spr. 1335. [2] Am. 35. Ind. Spr. 3237. [3] Am. 42. Ind. Spr. 396. [4] Am. 71. Ind. Spr. 3316. [5] Am 44. Ind. Spr. 1219.

Digitized by Google

hingeleitet wird, so fängt die Haut am Körper doch an zu rieseln: wie wird beim Anblick des Geliebten des Schmollens Ausgang sein?[1]

Dann nimmt die erfahrene Freundin sie bei Seite und will ihr einen guten Rath geben:

„Einfältige, warum gedenkst du all die Zeit in blosser Einfalt zuzubringen? Lege Selbstgefühl an den Tag, zeige Entschlossenheit, gieb das gerade Wesen gegen den Geliebten auf!" So von der Freundin ermahnt, giebt sie mit erschrockenem Gesicht folgende Antwort: „Sprich leise, der mir im Herzen wohnende Liebste könnte es ja hören!"[2]

Aber wenn die Liebende auch der Freundin folgen will, ihre eigentliche Gesinnung tritt nur zu bald zu Tage:

Nachdem sie gerade so viele Worte, als die hinterlistigen Freundinnen sie gelehrt, eiligst vor dem Gatten, als er eines Vergehens sich schuldig machte, vorgebracht hatte, begann sie gleich darauf sich so zu benehmen, wie es der Liebesgott erheischte: dies ist eine der reizenden Verfahrungsweisen, die der durch Unschuld gezierten Zuneigung eigen ist.[3]

Sie schmollt, — aber die Thräne spricht besser von ihrer Liebe, als Worte es vermöchten:

Als ihr Groll im Verrauchen war und sie ihren Antlitzmond in die Hände drückte, als ich alle Mittel schon erschöpft hatte und mir nur noch die eine Zuflucht blieb, mich ihr zu Füssen zu werfen; da verkündete sie mir plötzlich ihre Gunst durch einen Thränenstrom, der, bis dahin in der Höhlung der dichten Augenwimperspitzen zurückgehalten, jetzt an ihrem Busen zerstob.[4]

Und wie reizend ist es, wenn die Schmollenden sich versöhnen:

Mann und Frau ruhen auf demselben Lager mit abgewandtem Gesichte, reden nicht mit einander und sind arg verstimmt; obgleich in Beider Herzen Zuneigung vorhanden ist, so bewahren sie doch die angenommene Würde; allmählich wenden sich die Augenwinkel und wie ihre Blicke zusammentreffen, so ist der Groll gebrochen, so dass sie unter Lachen sich leidenschaftlich umarmen.[5]

Ist aber das Schmollen zu weit getrieben, dann kann es den Verlust der Liebe zur Folge haben:

Warum weinst du, o Zornige, still für dich hin und stössest beständig mit der Fingernagelspitze das Thränenwasser herab? Du wirst noch mehr und laut weinen, da dein Geliebtester, überdrüssig deines Schmollens, das durch die Rathschläge von Zuträgern einen hohen Grad erreicht hat, gegen deine Zuneigung gleichgültig werden wird.[6]

---

[1] Am. 24. Ind. Spr. 2083.

[2] Am. 67. Ind. Spr. 2215. — Dies reizende kleine Gedicht habe ich versucht in freierer Weise metrisch wiederzugeben, in meinem Vortrag „Ueber die Poesie des indischen Mittelalters" (Dorpat 1881) p. 21.

[3] Am. 43. Ind. Spr. 3244. [4] Am. 19. Ind. Spr. 530. [5] Am. 19. Ind. Spr. 530. [6] Am. 80. Ind. Spr. 28.

Digitized by Google

O du mit dem unbeständigen Herzen! Weshalb hast du den Geliebten, als er aus freiem Antriebe, von Liebe überfliessend, auf solche Weise in dein Gemach kam und sich dir zu Füssen warf, nicht beachtet? Nun so trage denn jetzt, so lange du lebst, die Frucht deines bösen Zorns: das Glück wird dir nimmermehr aufgehen, dein Schutz und Hort werden die Thränen sein.[1]

Und schmerzvoll klagt das Madchen, das die beglückende Liebe wirklich verloren:

Der Liebe Band ist zerrissen, die aus der Zuneigung entspringende Achtung verschwunden, das freundliche Wesen dahin, der mir zunächst Stehende bricht vor meinen Augen auf, als wäre er ein mir Fremder: so oft ich daran und an jene dahingeschwundenen Tage zurückdenke, kann ich nicht begreifen, warum das Herz mir nicht in hundert Stücke springt.[2]

Viel reizende Bilder, viel innige Aeusserungen der Liebesempfindung liessen sich aus Amaru's Gedichten dem hier Gebotenen noch anreihen. Es ist überraschend, wie der Dichter es versteht, in einem verhältnissmässig beschränkten Kreise, bei Situationen und Empfindungen, die einander sehr ähnlich sehen, durch immer neue Züge, immer neue Wendungen das Interesse zu fesseln, so dass wir gern immer weiter lesen.[3]

Aber auch andere Dichter, andere Sammlungen bieten des Schönen und Interessanten viel, und wir wollen doch wenigstens einige Proben davon kennen lernen.

Wie herzgewinnend spricht z. B. ein liebendes und geliebtes Mädchen im Sâhityadarpaṇa, einem rhetorischen Werke, das manche poetische Perlen aufbewahrt hat:

Meine Kleider sind, o Freundin, nicht hübsch, mein Halsschmuck nicht glänzend mein Gang nicht tänzelnd, mein Lachen nicht lautschallend, auch habe ich nicht den geringsten Hochmuth; dafür sagen aber sogar die andern Leute, dass mein Liebster, obgleich er schön sei, seinen Blick auf keine Andere werfe, und ob solchen Besitzes halte ich Jedermann für arm.[4]

In einem anderen Gedicht derselben Sammlung fragt die Liebende sorgend:

---

[1] Am. 96. Ind. Spr. 901.

[2] Am. 38. Ind. Spr. 817.

[3] Der Text des Amaruçataka ist herausgegeben und ins Französische übersetzt von A. L. Apudy (pseudon. f. Chezy), Anthologie érotique d'Amarou, Paris 1831. — Rückert gab im Jahre 1831 „Achtunddreissig sanskritische Liebesliedchen“ des Amaru in deutscher Uebertragung heraus. (Musenalmanach f. 1831.) Ich habe durchgängig die pros. Uebersetzung von O. Böhtlingk in dessen Indischen Sprüchen vorgezogen.

[4] Sâh. D. 34. Ind. Spr. 3659.

„Hat ihn eine Geliebte gefesselt oder meine Freundin zurückgeschreckt? Oder ist irgend ein wichtiges Geschäft die Ursache, dass der Geliebte heute nicht gekommen ist?“ Unter solchen Betrachtungen drückt die Gazellenäugige ihr Lotusantlitz in die geöffneten Hände, seufzt tief auf, weint lange und wirft die Blumenkränze von sich.[1]

Welch ein anmuthiges Bild!

Sehr zart heisst es in demselben Werke:

Obgleich meine Schuld offen zu Tage liegt, so spricht die Geliebte doch kein hartes Wort, zeigt keine gerunzelten Brauen, wirft nicht vom Ohr den Schmuck zur Erde, richtet nur die thränenvollen Augen auf das Antlitz der Freundin, die draussen die Augen auf die Fensteröffnung im Schlafgemach geheftet hat.[2]

Und eben dort fragt der entzückte Liebende:

Wem, wenn er der Zartheit deines Leibes inne wird, scheint nicht Jasmin, Mondsichel und Pisang hart?[3]

Sehr reizend sagt ein anderer Dichter:

Als du, o Schlanke, ins Wasser stiegst, um zu baden, hat sicherlich die weisse Wasserlilie dir die Anmuth des Lachens gestohlen, die blaue Wasserlilie die Anmuth der Augen und die am Abend sich schliessende Wasserrose die Anmuth des Antlitzes.[4]

Ein anderes, wunderschönes Gedicht beruht auf dem poetischen Glauben, dass die rothen Blüthen des Açokabaumes nur dann sich erschliessen, wenn eines schönen Mädchens Fuss sie berührt hat. Ich gebe dasselbe in metrischer Form wieder:

Wie reizend, du holder Açokabaum,
Deine röthlichen Blüthen prangen!
O sprich, wo ist die Schlanke mein,
Wo ist sie hingegangen?

Du schüttelst im Winde dein blühendes Haupt,
Als wüsstest du nichts zu sagen,
Du holder Açoka, und kannst doch gewiss
Stillen die bangen Fragen.

Es blühn ja deine Blüthen nur,
Wenn dich ein Fuss gestreifet,
Ein Fuss von der allerschönsten Maid,
Die liebeträumend schweifet.

Du könntest nimmer so voll, so schön
Im Schmucke der Blüthen prangen,
Wenn meine Liebste dich nicht berührt, —
O sprich, wo sie hingegangen![5]

---

[1] Sâh. D. 49. Ind. Spr. 663. [2] Sâh. D. 53. Ind. Spr. 1425.
[3] Sâh. D. 298. Ind. Spr. 1080. [4] Kâvyâd. 2, 274. Ind. Spr. 4269.
[5] Kâvyapr. 105. Vgl. Ind. Spr. 2580.

Digitized by Google

In jenem „rothblühenden Garten im stillen Mondenschein", auf den Fluren des Ganges, von dem der Dichter singt, da müssen wir uns Açokabäume blühend denken! — Ein anderes Mal erscheint dem Dichter die Geliebte im Traum:

Ich erinnere mich, dass ich heute im Traume die Geliebteste sah, wie sie vor Zorn das Gesicht von mir abwandte und darauf mit den Worten „berühre mich nicht mit der Hand" weinend zu gehen sich anschickte; noch ehe ich aber die Geliebte mit Hunderten von Schmeichelworten zurückgehalten hatte, ward ich, o Bruder, durch das böse Schicksal um meinen Schlaf gebracht.[1]

Bei einem anderen Dichter spricht das liebende Mädchen verwundert zu sich selbst:

Der Geliebteste in der Ferne, die Regenzeit soeben eingetreten, die Nicula in Blüthe gesehen und ich nicht todt — was ist das?[2]

Bisweilen begegnet uns auch ein schalkhafter Humor. So klagt ein Dichter:

Als wir erfuhren, dass das Herz ein Neutrum (Eunuch) sei, sandten wir es als Boten zur Liebsten; es ist aber dort geblieben und buhlt mit ihr: Pâṇini hat uns in's Verderben gestürzt.[3]

In reizend poetischer Weise wird das Reich der Pflanzen und Thiere in dieser Poesie behandelt; z. B.:

„Den lieben Freund, der uns Gutes erwies, den Sonnengott möchten wir nicht strahlenlos hinabsinken sehen." So dachten gleichsam seine Frauen, die Tagwasserrosen, und schlossen ihre Augen, die Blüthen.[4]

Es ist dies das Gegenbild zu Heine's Lotusblume, die nur dem Monde sich öffnet, — ein Bild, das übrigens gleichfalls dieser Poesie entstammt.

Wie tief und fein heisst es bei einem Dichter:

Sieh, während alle anderen Vögel sich frei ergehen dürfen, wirst du, o Papagei, zum Lohn für deine süsse Stimme in einen Käfig gesperrt![5]

Und wie rührend ist der kurze Traum einer Biene:

„Die Nacht wird vorübergehen, ein schönes Morgenroth anbrechen, die Sonne aufgehen, die Pracht der Tagwasserrosen sich entfalten." Während eine in einem Blumenkelch eingeschlossene Biene solchen Gedanken sich hingiebt, hat, sieh da, ein Elephant, o weh, die Lotuspflanze ausgerissen![6]

Wie anmuthig erzählt diese Poesie von dem Vogel Cakora, der die Strahlen des Mondes trinken soll; ihm wird der liebende Jüngling verglichen, der mit seinen Augen die Strahlen

---

[1] Kâvyapr. 28 flg. Ind. Spr. 971. [2] Daṇḍin, Ind. Spr. 1222. [3] Kuvalay. 126, b. Ind. Spr. 1417. — Pâṇini ist Verfasser der berühmtesten Sanskrit-Grammatik. [4] Bhojarâja, Ind. Spr. 3966. [5] Kuvalay. 162, a. Ind. Spr. 3381. [6] Bhramarâshṭaka 8. Ind. Spr. 2625.

Digitized by Google

aus der Liebsten Antlitz trinkt. — Ein Bild edlen Stolzes stellt der oft erwähnte Vogel Câtaka dar, von dem es heisst, dass er kein andres Wasser trinke, als dasjenige, was die Wolke, was Gott Indra, der Regenspender, vom Himmel sendet; er verdurstet lieber, als dass er sich nach irdischen Wassern bückt. — Ein andrer Mythus sagt von den Cakravâka-Vögeln, dass sie einem Fluche zufolge Nachts sich trennen müssen. Dann rufen sie sich wehmüthige Klagen zu, — ein Sinnbild der getrennten Liebenden.

Es ist eine Welt voll Poesie und Schönheit, die sich hier vor uns aufthut, eine reizvoll anziehende, blühende, duftende Welt, mit hochragenden Bäumen und entzückend schönen Blumen in endloser Fülle, mit buntbefiederten, lieblich singenden Vögeln, schlanken Flamingo's und treublickenden Gazellen, — und lockend grüssen uns die Augen der indischen Mädchen, von deren Schöne diese Dichter so viel zu singen wissen.

Es liegt uns nun auch noch eine sehr bedeutende Anzahl kleiner lyrischer Gedichte im Prâkrit-Dialekt vor, vor Allem in einer umfangreichen Anthologie, dem sogenannten Saptaçatakam des Hâla, das uns durch A. Weber zugänglich gemacht worden ist.[1] Die hier enthaltenen Poesien sind grösstentheils erotischen Inhalts, und finden wir neben so manchen üppigen Ausgelassenheiten eine Fülle der lieblichsten Dichtungen. Viele sind ganz lyrisch, während andre mehr allerliebsten kleinen Genre-Bildern gleichen, und bewährt sich auch hier wieder das Talent der Inder für die feine Kleinmalerei. Ein reicher Schatz indischer Volkslyrik ist hier erschlossen.

Nur einige Proben aus der Sammlung des Hâla seien hier in der wohlgelungenen metrischen Uebertragung von Hermann Brunnhofer[2] mitgetheilt, um das Interesse auch diesem sehr beachtenswerthen Gebiete der indischen Lyrik zuzuwenden.

Reizend und durchaus originell indisch ist z. B. das folgende Bild der Mondnacht:

Gleich als ein weisser Flamingo
Wandelt in silberner Pracht
Der Mond am fleckenlosen
Himmelsteiche der Nacht.

---

[1] Weber's Ausgabe des Hâla ist erschienen in den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. VII No. 4, Leipzig 1881. Weber giebt auch eine prosaische Uebersetzung der kleinen Gedichte. (Die ersten 400 schon Abhdl. f. d. K. d. Morg. Bd. V, No 3).

[2] Ueber den Geist der indischen Lyrik von Hermann Brunnhofer, Leipzig 1882. Man findet dort eine grössere Anzahl von Liedern des Hâla sehr ansprechend metrisch übersetzt.

Digitized by Google

Kein Wölkchen trübt die Klarheit,
Die Luft ist göttlich rein;
Es funkeln die Sternenblumen
Leuchtend in's All hinein.

Der Liebende spricht:

Schweift auch mein Blick in ungemessne Ferne,
Stehst du vor mir!
Sind doch der Himmel und die Pracht der Sterne
Ein Bild von dir!

Wie hübsch ist manches Genre-Bild in dieser Sammlung. Ein Mädchen z. B., das das Reisfeld hüten soll, aber um seiner Anmuth willen von Jedermann unnöthig nach dem Wege gefragt wird, ruft zuletzt ganz ärgerlich:

Mag das Feld nicht länger hüten!
Sollte selbst ein ganzer Schwarm
Papagei'n im Reise brüten,
Schüfe das mir keinen Harm.

Wer nur immer rein zufällig
An dem Feld vorrüberrennt,
Hält und fleht: „den Weg gefällig!“ —
Wenn er auch ihn trefflich kennt.

Eine schöne Müllerin bezaubert aller Herzen:

Unverwandten Auges blicken
Wandrer auf die Bauernmaid,
Deren Reize sie bestricken,
Ob auch mehlbestaubt ihr Kleid.

Und die mahlgeschäftverlorne
Müllerin feiert solchen Sieg,
Wie dereinst die Schaumgeborne,
Als sie aus dem Milchmeer stieg.[1]

Ein Blumenmädchen hat mit den glänzend weissen Armen Unheil angerichtet:

Blumenmädchen mit schneeigen Armen,
Die uns soeben mit Kränzen geschmückt,
Hast, wie die Blumen, so auch ohn' Erbarmen
Uns mit den Armen die Herzen zerpflückt!

Doch genug! Nicht weiter darf ich diese Mittheilungen ausdehnen. Meine Absicht wird erreicht sein, wenn Sie, meine Herren, deutlich den Eindruck gewonnen haben, dass auch an echter, tiefer Lyrik, an feiner Liebespoesie die Inder einen reichen Schatz besitzen, an dessen origineller Schönheit wir Auge und Herz erquicken und erfreuen können.

[1] Lakshmî, die indische Aphrodite, entstieg dem Ocean bei dessen Quirlung durch Götter und Dämonen.

Digitized by Google

Vierzigste Vorlesung.

Jayadeva's Gîtagovinda, eine lyrisch-dramatische Dichtung. Bedeutung dieses Werks für die Geschichte des Dramas. Entstehung des Dramas im Kreise der Vishṇu-Kṛishṇa-Verehrer, mysterienartig. Die bengalischen Yâtrâ's. Formschönheit des Gîtagovinda. Mittheilungen aus Rückert's Uebersetzung des Gîtagovinda.

Bevor wir uns von der lyrischen Poesie der dramatischen zuwenden, müssen wir unsre Aufmerksamkeit noch auf eine interessante und viel gefeierte Schöpfung des indischen Mittelalters richten, welche gewissermassen gerade in der Mitte zwischen den genannten Dichtungsarten steht. Es ist dies das berühmte Gedicht Gîtagovinda, dessen Dichter Jayadeva einem unverdächtigen Zeugniss zufolge im zwölften Jahrhundert nach Chr. lebte, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach in Bengalen.[1] Wir können diese Dichtung eine lyrisch-dramatische nennen und leitet uns dieselbe in ganz naturgemässer und passender Weise zum Gebiete des Drama's hinüber, um so passender, als diese Composition, wie wir gleich sehen werden für die Erkenntniss der ältesten Geschichte des Drama's nicht ohne Bedeutung ist.

Den Inhalt des Gîtagovinda bildet die Liebe des Kṛishṇa zur schönen Hirtin Râdhâ, ihre Entzweiung und endlich eintretende glückliche Versöhnung. Diese Dichtung versetzt uns in jene Periode von Kṛishṇa's Leben, wo er selbst als Hirt (Govinda) unter den Hirtinnen am blühenden Ufer der Yamunâ lebte und die Lust des Lebens und Liebesglückes in vollster üppigster Weise genoss. Die einzelnen Personen dieses Liebesdramas, Kṛishṇa, die Geliebte Râdhâ und deren vertraute Freundin treten in einer Art lyrischer Monologe auf, wobei bald eine

[1] Jayadeva lebte zur Zeit des Königs Lakshmanasena, unter welchem nur der Vâidyakönig von Bengalen verstanden werden kann, von dem wir eine Inschrift a. d. J. 1116 besitzen. (Vgl. Bühler, Report p. 64. Pischel, Gött. Gel. Anz. 1883. Stück 39, p. 1222.)

Digitized by Google

zweite Person als Zuhörer gedacht wird, bald auch nicht. Eigentlicher Dialog findet nicht statt. Der Dichter selbst führt in kurzen einleitenden Strophen die Personen vor und beschreibt kurz die Situation und Gemüthsverfassung, in der sie sich befinden, — dann beginnt der Gesang.

Lassen hat nun schon vor längerer Zeit die Ansicht ausgesprochen, — und dieselbe hat entschieden viel Wahrscheinlichkeit für sich, — dass die dramatische Poesie sich zuerst in den Kreisen der Vishṇu-Verehrer entwickelt habe, und dass wir in dem Gîtagovinda, wenn dieses Werk auch aus viel späterer Zeit stammt, ein Beispiel, oder richtiger ein Abbild jener ältesten dramatischen Dichtung vor uns haben. Selbstverständlich hat er damit nur sagen wollen, „dass in einer viel früheren Zeit Scenen aus der Geschichte Kṛishṇa's oder Vishṇu's auf eine ähnliche Weise dargestellt worden seien, ohne an eine Aehnlichkeit mit der sehr künstlichen Sprache und der ausgebildeten Verskunst des späteren Gedichts zu denken.“ [1] Es wurde der Gîtagovinda bei dem zu Ehren des Kṛishṇa gefeierten, Râsa genannten Feste vorgetragen, und wurden bei dieser Gelegenheit auch Tänze aufgeführt und Lieder zu Ehren des Kṛishṇa gesungen. [2]

Zu der Annahme, dass das älteste Drama mit dem Cultus des Vishṇu-Kṛishṇa in nächster Beziehung stand, stimmt auch Dasjenige, was die einheimische Tradition über die Anfänge des Dramas zu berichten weiss. Das Schauspiel, welches Bharata, der mythische Schöpfer des Dramas, vor den Göttern aufgeführt haben soll, war die Gattenwahl der Lakshmî, der Frau des Vishṇu. Ferner sagt die Tradition, dass das Saṃgîta, eine aus Musik, Tanz und Gesang gemischte Aufführung von Kṛishṇa und den Hirtinnen ausgegangen sei. [3] Es ist diese Annahme weiter noch glänzend bestätigt worden durch den Nachweis, dass das Mahâbhâshya, ein berühmtes grammatisches Werk, das etwa aus dem zweiten Jahrhundert vor Chr. stammen dürfte, unzweideutig dramatische Aufführungen der Tödtung des Kaṃsa und der Gefangennahme des Bali [4] erwähnt, und dies sind ja gerade wieder Vorgänge aus der Geschichte des Kṛishṇa. [5] Es

---

[1] S. Lassen, Ind. Alt. II², p. 509.

[2] S. Lassen a. a. O., sowie auch in den Prolegomena zu seiner Ausgabe des Gîtagovinda p. VII.

[3] Lassen, Ind. Alt. II², p. 509; Prolegom. zum Gîtagov. p. VII.

[4] Kaṃsavadha und Balibandha.

[5] S. Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 215 Anm. Windisch, der griech. Einfluss im indischen Drama, p. 6.

Digitized by Google

handelt sich bei alledem um eine Art religiöser Festspiele und Aufzüge, ähnlich den Mysterien des christlichen Mittelalters. An bestimmten Tagen, die dem Andenken des Gottes Vishṇu-Kṛishṇa geweiht waren, führte man zu Ehren desselben hervorragende Scenen und Vorgänge aus der Geschichte oder Sage dieses Gottes vor versammeltem Volke auf. Tanz, Musik und Gesang spielten bei diesen Aufführungen die wichtigste Rolle, und wurde von der eventuell eintretenden prosaischen Rede oder dem Dialog vermuthlich das Meiste der Improvisation überlassen. Aus solchen Festspielen entwickelte sich dann das Drama, ähnlich wie die griechische Trägödie aus den Festspielen zu Ehren des Dionysos.

Von hohem Interesse für diese Frage sind die sogenannten Yâtrâ's[1] oder volksmässigen Schauspiele, welche sich bis auf den heutigen Tag in Bengalen erhalten haben. Dieselben stellen in der Regel Begebenheiten aus dem Leben des Kṛishṇa dar und bestehen, wie uns schon Wilson unterrichtet hat, aus Liedern, untermischt mit extemporirtem Dialog. Die Personen sind gewöhnlich Kṛishṇa, seine Geliebte Râdhâ, sein Vater, seine Mutter, die Hirtinnen und der Spassmacher Nârada.[2] Neuerdings sind diese Yâtrâ's auch von einem Inder, Nisikânta Chattopâdhyâya aus Calcutta, näher beschrieben worden.[3] Derselbe hebt die Aehnlichkeit dieser Hindu-Festspiele mit den christlichen Mysterien stark hervor.[4] Sie haben nach seiner Darstellung ihren Ursprung in Festen und Processionen, die zum Cult des Kṛishṇa und andrer populärer Götter gehörten und haben hauptsächlich die Erlebnisse Kṛishṇa's zu ihrem Gegenstand.[5] Der Hauptinhalt dieser Festspiele besteht in lyrischen Strophen, die theils gesungen, theils recitirt werden (Arie und Recitativ), während der Dialog nur mangelhaft aus-

---

[1] yâtrâ bedeutet eig. Gang, Fahrt (von der Wurzel yâ gehen); dann festlicher Zug, Procession; dann bezeichnet es die im Text besprochenen Schauspiele, deren Name somit schon ihren Ursprung aus den „Processionen" der Feste bekundet.

[2] H. H. Wilson, Theater der Hindu's, Einl. p. IX der deutschen Uebersetzung (Th. I Weimar 1828; Th. II 1831).

[3] The Yâtrâs or the popular dramas of Bengal, by Nisikânta Chattopâdhyâya, of Calcutta, London 1882 (Doctorschrift der Universität Zürich).

[4] Vgl. Nisikânta Chattopâdhyâya a. a. O. p. 43.

[5] Oder doch Vorgänge, die zum Vishṇu-Mythus gehören. Weit seltener sind die Yâtrâ's, die im Kreise der Çiva-Verehrer entstanden, Stoffe behandeln, die in Beziehung zu diesem Gotte stehen. Vgl. Nisikânta a. a. O. p. 4 und 43

Digitized by Google

gebildet ist, Manches der Improvisation überlassen bleibt. Die Verfasser der Yâtrâ's sind auch heutzutage noch hauptsächlich brahmanische Priester.[1]

Wir dürfen nach alledem also wohl behaupten, dass solche halblyrische Darstellungen aus der Geschichte des Krishṇa sich viele Jahrhunderte hindurch in dem indischen Volke erhalten haben.[2] Der Charakter derselben, wie ihn der Gîtagovinda wiederspiegelt, hat sich bis auf den heutigen Tag wesentlich unverändert erhalten. Der Gitagovinda ist geradezu nichts als eine verfeinerte Yâtrâ.[3] Der Dichter Jayadeva, aller Wahrscheinlichkeit nach selbst ein Bengale, fand diese Aufführungen in seinem Volke vor und verstand es, mit genialem Geiste, eine lyrisch-dramatische Dichtung dieser Art zu schaffen, die nun freilich durchaus Kunstdichtung ist aber nichtsdestoweniger in Anlage und Inhalt eben jene volksmässigen Darstellungen aus Krishṇa's Leben wiederspiegelt.

Sehen wir uns nun den Gîtagovinda selbst etwas näher an. Es ist dies eine Dichtung von höchster Formvollendung, von einer Anmuth und Leichtigkeit in der Behandlung der schwierigsten Formen, die wirklich staunenerregend ist und nicht ohne Grund das Entzücken der indischen Aesthetiker bildet. Hier entfaltet sich ein Reichthum der mannigfachsten Maasse in reizender, weicher, melodischer Sprache, durchaus dem erotischen, üppig sinnlichen Inhalt entsprechend. Prächtig fluthen, stürmen, tanzen und gleiten diese Rhythmen dahin, unter Alliterationen und vielfach verschlungenen Reimen, die nicht nur am Ende der Zeilen, sondern auch innerhalb derselben auftreten. Die Gluth und Leidenschaft, die sinnliche Trunkenheit, die alle Empfindungen und Gedanken hier durchzittert, hat sich in Formen ergossen, die entzückender, berauschender, bestrickender kaum gedacht werden können.

Herausgegeben ist der Gîtagovinda von Lassen, nebst Einleitung und lateinischer Uebersetzung, Bonn 1836.[4] Bald darauf erschien auch eine kunstvoll schön gelungene Ueber-

---

[1] Nisikânta a. a. O. p. 43. Es hat sich neuerdings als Verfasser solcher Stücke Çrî Krishṇakamala Gosvâmî zu Dacca in Bengalen hervorgethan. Vgl. a. a. O. p. 3 flg.

[2] Falls auch die im Mahâbhâshya erwähnten Darstellungen aus der Geschichte Krishṇa's denselben halblyrischen Charakter trugen — wie doch wohl anzunehmen ist — so dürfen wir sagen, dies Genre habe sich ca. zwei Jahrtausende hindurch erhalten.

[3] Vgl. Nisikânta a. a. O. p. 3.

[4] Auch von Jîvânanda Vidyâsâgara, Calcutta 1882.

Digitized by Google

setzung desselben von Rückert,[1] und wenn sie auch natürlich die Schönheit des Originals nicht erreicht, so kommt sie derselben doch vielleicht so nah, wie dies in deutscher Sprache überhaupt möglich ist. Mit ihrer Hülfe wollen wir es versuchen, einen Ueberblick über das Gedicht zu gewinnen.[2]

Der Gitagovinda beginnt derart, dass Râdhâ, von Liebeskummer bedrängt, im Walde trauernd Kṛishṇa sucht, der mit den Schaaren der schönen Hirtinnen an üppigen Tänzen sich ergötzt und die einst so glühend Geliebte vergessen zu haben scheint. Die Freundin tritt zu ihr und berichtet ihr von des Geliebten Treiben.

Im Frühlingshauch, mit frühlingsblumenzartem Leib,
Im Walde wallend, Kṛishṇa suchend überall,
Von Kâma's Kummer schwer bedrängt, verwirrten Sinns,
Ward Râdhâ von der Freundin angeredet so:

Unter malayischem, duftende Nelkengebüsche besuchendem Hauche,
Unter dem bienenumschwärmten, von Kokila's Rufen ertönenden Strauche,
Hari[3] nun spielet im Lenze, dem frohen,
Tanzet, o Freundin, mit Mädchen, zur Zeit, die nicht süss ist wo Liebe geflohen.

Wo sich von Frau'n der Verreisten erheben aus sehnender Liebe die Klagen,
Vakula-Kronen den immenbelagerten Blüthengeweben entragen,
Hari nun spielet im Lenze, dem frohen,
Tanzet, o Freundin, mit Mädchen, zur Zeit, die nicht süss ist wo Liebe geflohen.

Wo sich mit Moschusgedüfte berauschet das junge Gespross der Tamâlen,
Kimçuka-Blüthen wie Madana's Nägel, die herzenzerreissenden strahlen;
Hari nun spielet u. s. w.

Wo wie die Scepter des Königs Anañga[4] sind blühende Keçara's golden,
Bienengefüllet wie Köcher Kandarpa's sich zeigen die Pâṭali-Dolden:
Hari nun spielet u. s. w.

Wo, die entfesselte Schöpfung erblickend, die spriessenden Karuṇa's lächen,
Ketaki-Stengel wie liebeverwundende Spiesse die Gegend umwachen;
Hari nun spielet u. s. w.

---

[1] Erschienen in den Abhdl. f. d. Kunde d. Morgenl. Bd. I. — Es war übrigens früher schon eine prosaische Uebersetzung des Gitag. erschienen von F. H. v. Dalberg, Erfurt 1802; desgl. eine metrische von A. W. Riemschneider, Halle 1818.

[2] Ich halte die folgenden Mittheilungen aus Rückert's Uebersetzung um so mehr für angezeigt, als dieselbe verhältnissmässig nur wenig bekannt und verbreitet ist. Es wäre zu wünschen, dass sie einen Neudruck erführe. Ich habe mir wieder nur in der Namenschreibung Aenderungen erlaubt, um keine Inconsequenzen entstehen zu lassen.

[3] Hari, ein Beiname des Vishṇu-Kṛishṇa.

[4] D. i. der Liebesgott.

Digitized by Google

Wo, vom Gerank Atimukta's umarmet, der Amra, der knospende, schaudert,
Durch Vrindâvana's Dickicht sich schlingend die schlängelnde Yamunâ zaudert;
Hari nun spielet u. s. w.

Nun in dem Mâdhavi-Düfte verhauchenden, Mâlika-Balsam-bethauten,
Selber die Sinne des Büssers berauschenden, zaubrischen Jugendvertrauten, —
Hari nun spielet im Lenze, dem frohen,
Tanzet, o Freundin, mit Mädchen zur Zeit, die nicht süss ist wo Liebe geflohen.

Aus Blumenstaube, der entstiebt gespaltnem Schoosse
Der Malli-Blüthe, webt ein hainbeflorend Florzelt
Er jetzt, der sengt das Herz wie Pañcabâṇa's[1] Odem,
Ketaki's Duftgespiel, Duftwagenlenker Lenzwind.

Und wieder redet dann die Freundin zu Râdhâ, auf den liebreizenden, hundert Frauen „zu umfangen geizenden" Krishṇa in der Nähe hinzeigend:

Sandelgesalbeten bräunlichen Leibes im gelblichen Kleid, der Bekränzte,
Ringe des Ohres im Tanze bewegend um Wangen, vom Lächeln beglänzte,
Hari im munteren Mädchengedräng,
Mit scherzenden scherzt er im Freudengepräng.[2]

Mit den erschwellenden wallenden Brüsten umfangend den Hari voll Preise
Singet ihm eine der Hirtinnen nach die gewirbelte Pañcama-Weise;
Hari im munteren Mädchengedräng,
Mit scherzenden scherzt er im Freudengepräng.

Eine, die Lust hat aus lauschender Losheit der lockenden Augen getrunken,
Steht in Gedanken nun in Madhusûdana's Antlitznymphäe versunken;
Hari u. s. w.

Eine, geschmiegt an die Seite der Wangen, um etwas in's Ohr ihm zu raunen,
Küsset geschwinde den Liebsten und machet den wonnedurchschauerten staunen.
Hari u. s. w.

---

[1] Beiname des Liebesgottes.

[2] Ich kann es mir nicht versagen, die ersten dieser Strophen beispielsweise im Original mitzutheilen; man kann daraus ersehen, wie fein Rückert auch die Form desselben nachzuahmen weiss.

candanacarcitanîlakalevarapîtavasanavanamâlî /
kelicalanmaṇikuṇḍalamaṇḍitagaṇḍayugasmitaçâlî /
harir iha mugdhabadhûnikare /
vilâsini vilasati kelipare //
pînapayodharabhârabharena harim parirabhya sarâgam /
gopabadhûr anugâyati kâcid udañcitapañcamarâgam /
harir iha cet.
kâpi vilâsavilolavilocanakhelanajanitamanojam /
dhyâyati gopabadhûr adhikam madhusûdanavadanasarojam /
harir iha cet.

Eine des Wirbels der Wonne verlangende ziehet am Yamunâ-Strande
Jenen zur luftigen Laube gewandten zurück mit der Hand am Gewande.
Hari u. s. w.

Wie die vom Taktschlag schütternden Spangen die Flöte begleiten im Schwunge,
Schwingt sich im rauschenden Reigen die andre, und Hari belobet die junge.
Hari u. s. w.

Eine die halset er, eine die küsset er, herzet der herzigen eine,
Blicket nach jener mit lieblichem Lächeln und haschet die andere feine.
Hari u. s. w.

Doch während Hari-Kṛishṇa so mit den üppigen Hirtinnen scherzt, geht Râdhâ, schmerzbewegt und eifersüchtig ob des verlorenen Vorzugs, weg. Trauernd denkt sie des Liebsten, flüchtet sich in eine Laube, in deren Wipfel Bienenschwärme summen, und klagt der Freundin, dass sie stets an ihn denken müsse, der ohne sie ausgelassen fröhlich im Reigen scherze, den bezaubernden Ton der Flöte noch mit dem Nektar seiner Lippen versüssend:

Mit den erschaudernden Ranken des Armes ein Hirtinnentausend umkränzend,
Mit bejuweleten Händen und Füssen und Busen das Dunkel durchglänzend,
Dort wie sich Hari geberdet im Reigen
Denk ich, wo munterer Scherz ihm ist eigen.

Schimmer von sandelbemaleter Stirn zu des Mondes Beschämung ergiessend,
Schwellende Brüste mit ungestüm pochender Pforte des Herzens umschliessend,
Dort wie sich Hari geberdet im Reigen
Denk ich, wo munterer Scherz ihm ist eigen.

Dann fleht sie die Freundin in beweglichen, von Liebessehnsucht überströmenden Strophen an, ihr doch den Geliebten zu liebender Vereinigung zuzuführen. Hari indessen gedenkt plötzlich der Râdhâ und fühlt die Wunden vom Pfeile des Liebesgottes. Reuevoll entfernt er sich aus dem Chor der Hirtinnen, lässt sich bei einem Busch am Gestade des Flusses nieder und klagt sich selber schmerzlich an:

O! sie ging, wie sie hier umrungen mich sah von Frauengestalten,
Im Gefühle der Schuld auch ward sie von mir zurück nicht gehalten:
Harihari! Die Gekränkte, gegangen ist sie im Zorne!

Was beginnet sie? was wohl sinnet sie, die Verlassne voll Beben?
Was kann Gold nun und Gut mir gelten, was gelten Welt mir und Leben?
Harihari! Die Gekränkte, gegangen ist sie im Zorne!

Ihres Antlitzes denk ich unter den Brau'n, vom Zorne verzogen,
Gleich der rothen Nymphäe, dunkel von Bienenschwarm überflogen,
Harihari! Die Gekränkte, gegangen ist sie im Zorne!

Digitized by Google

Du erscheinest mir! Ja, ich sehe vor meinen Augen dich schweben;
Warum willst du mit froher Hast mir wie sonst Umarmung nicht geben?
Harihari! Die Gekränkte, gegangen ist sie im Zorne!

O verzeih mir! und nimmer wieder von mir soll solches geschehen.
Gieb, o Schönste, mir deinen Blick! ich vergeh' in Manmatha's[1] Wehen.
Harihari! Die Gekränkte, gegangen ist sie im Zorne!

So klagt und fleht er und dann wendet er sich an den Liebesgott und ruft:

Nimm zur Hand den Amra-Pfeil nicht! spanne nicht den Bogen straff!
Spielender Weltbesieger! ist Ohnmächtge fällen, Heldenthat?
Schon vom Liebesblickgeschosse der Gazellenäugigen
Ist dies Herz genug verwundet, das bis heut sich nicht erholt.

Zu ihm, der voll Liebesunruh am Ufer der Yamunâ weilt, tritt nun die Freundin Râdhâ's, schildert ihm die brennende Liebesqual der Geliebten und fordert ihn auf, zu ihr zu kommen. Sie berichtet von Râdhâ:

Um vor den dicht sich ergiessenden Madana-Pfeilen[2] dir Schirmung zu geben,
Wölbt sie um's Herz, wo du wohnest, ein Schild sich aus thauigen Lotusgeweben,
Sie, von der Trennung erkrankend,
Kṛishṇa! geschreckt von Anañga's Geschossen als einzigen Hort dich umrankend.

Ihres Gesichtes Nymphäe bewegt sie, von rinnenden Thränen umflossen,
Aehnlich dem Mond, der vom Rachen des Râhu[3] bedrängt hat sein Amṛit[4] vergossen,
Sie, von der Trennung erkrankend,
Kṛishṇa! geschreckt von Anañga's Geschossen, als einzigen Hort dich umrankend u. s. w.

Ihre Wohnung dünkt ein wilder Wald ihr,
Und ihr Mägdechor ein Jägernetz,
Während ihre glühnden Seufzerhauche
Bilden eines Waldbrands Flammenkranz u. s. w.

Selber vom lieblichen Kranz, der sie schmücket,
Fühlt die gemagerte sich wie gedrücket,
Râdhâ, in deiner Trennung, o Keçava![5]

Saftige weichliche Salbe von Sandeln
Fühlt sie in Gift auf dem Leib sich verwandeln,
Râdhâ, in deiner Trennung, o Keçava!

---

[1] Manmatha, d. i. der Liebesgott.
[2] D. i. vor den Pfeilen des Liebesgottes.
[3] Râhu, ein böser Dämon, der den Mond zu verschlingen droht.
[4] Amṛit ist Nektar; der Mond enthält Nektar.
[5] Ein Beiname des Kṛishṇa.

Digitized by Google

Still auf die Hand nur die Wange sie leget,
Wie sich am Abend der Mond nicht beweget,
Râdhâ, in deiner Trennung, o Keçava!

Hari, o Hari! so ruft sie erbangend,
Selbst in der Trennung zu sterben verlangend,
Râdhâ, in deiner Trennung, o Keçava!

Sie schauert, stöhnet, winselt, zittert, schweigt,
Sinnt, schwärmet, nickt, fällt, strebet, schwiemet hin;
Nur deine Huld erhält die Holde noch,
O Himmelsarzt, sonst bleibt kein Anhalt ihr.

Wenn die Liebeskranke, süsser Götterarzt,
Deren Heilung deines Leibes Amrit ist,
Wenn du Râdhâ von dem Weh nicht retten willst,
Indra's Bruder! bist du hart wie Indra's Keil! u. s. w.

Hari-Krishṇa beauftragt nun die Freundin, zu Râdhâ zurückzukehren, ihr seine Werbung zu melden und sie selbst zu ihm zu führen. Sie geht und schildert nun wieder der Râdhâ den Zustand des Hari:

Wo malayische Lüfte[1] wehn,
schwebend Anañga zu tragen,
Blühende Knospen aufgehn,
Herzen getrennter Verliebten zu nagen,
Freundin! wie schmachtet der Hainbekränzte, getrennt von dir!

Glühend am thauigen Mondenstrahl,
stellt er sich an zu sterben;
Fühlend Madana's[2] Pfeilqual,
klaget er laut das gedrohte Verderben.
Freundin! wie schmachtet der Hainbekränzte, getrennt von dir!

Wälder wählt er zum Aufenthalt,
glänzende Schlösser verlassend,
Wälzt am Boden sich stumm bald,
bald bei dem Namen dich ruft er erblassend;
Freundin! wie schmachtet u. s. w.

Dann richtet sie an Râdhâ die Aufforderung, sich schleunig zu rüsten und zum Geliebten zu eilen, der unter einem duftenden Strauche am Ufer des Flusses ihrer harre, sehnsüchtig ihren Namen hauchend, schon in der höchsten Aufregung der Erwartung:

Schwingt eine Taube sich, regt es im Laube sich, meinet er, dass du gekommen,
Schmücket das Lager dir, blicket mit zager Begier dir entgegen beklommen;
Unter dem Duftstrauch an Yamunâ's Lufthauch harret der Hainbekränzte.

[1] D. h. Lüfte, die vom Malaya-Gebirge kommen.
[2] Madana, der Liebesgott.

Digitized by Google

Lass die umzingelnden, plauderhaft klingelnden, liebesverräthrischen Spangen,
Freundin, o husche zum dämmrigen Busche, von nächtlichen Schleiern umfangen!
Unter dem Duftstrauch an Yamunâ's Lufthauch harret der Hainbekränzte u. s. w.[1]

Doch Râdhâ, durch die Liebeskrankheit zu schwach, um zu gehen, muss in dem Rankenhause liegen bleiben. Die Freundin eilt nun wieder zu Hari, ihm diesen Zustand der Geliebten zu verkünden:

Ueberall schaut sie, wohin sie nur schauet,
Dich, dem die Lippe von Honige thauet,
Hari, o Hort!
Râdhâ erliegt in der Laube dort.

Hebt, dir entgegenzugehn, sie die Glieder,
Sinkt sie nach wenigen Schritten danieder,
Hari, o Hort!
Râdhâ erliegt in der Laube dort.

Blüthen und Blätter zu Ketten verwebend,
Schwärmt sie, von deiner Erinnrung nur lebend,
Hari, o Hort!
Râdhâ erliegt in der Laube dort.

„Warum zum Ort der Bestimmung nicht eilt er?"
Fragt sie beständig, „o Freundin, wo weilt er?"
Hari, o Hort!
Râdhâ erliegt in der Laube dort.

Küssend umarmt sie der nächtlichen Schatten
Wolkengebild, das sie hält für den Gatten,
Hari, o Hort!
Râdhâ erliegt in der Laube dort.[2]

Während du säumest, erliegt sie dem Drange,
Jammert und harret, bereit zum Empfange,
Hari, o Hort! u. s. w.

---

[1] Beispielsweise will ich auch hier wieder einmal die beiden letztangeführten Strophen zur Vergleichung im Original mittheilen:

patati patatre vicalati patre çankitabhavadupayânam /
racayati çayanam sacakitanayanam paçyati tava panthânam /
dhîrasamîre yamunâtîre vasati vane vanamâlî //
mukharamadhîram tyaja mañjîram ripum iva kelisulolam /
cala sakhi kuñjam satimirapuñjam çîlaya nîlanicolam /
dhîrasamîre yamunâtîre vasati vane vanamâlî // u. s. w.

[2] Die letzten beiden Strophen lauten im Original:

tvaritam upâiti na katham abhisâram /
harir iti vadati sakhîm anuvâram /
nâtha hare /
sîdati râdhâ vâsagrihe //

Digitized by Google

Bis zum Ohrläppchen schaudernd, seufzerschwellend.
Mit stockender erstickter Stimme stammelnd,
Auf dich, Treuloser, richtend tiefe Sehnsucht,
Denkt, lustversenkt, nur dich die Rehgeaugte.

Inzwischen ist der Mond aufgegangen, und die einsame Râdhâ, die sich auch von der Freundin betrogen glaubt, macht ihrem Gram in schmerzlicher Klage Luft:

Ach! der Freund lässt zur Frist mich im Hain, unbesucht!
Welken muss meines Leibs Jugendblüth' ohne Frucht.
Ha, an wen wend' ich mich? auch der Herzfreundin Wort ist Betrug.

Dem ich nachgehe Nachts tief in Waldwüstenein,
Madana's Pfeile bohrt er in's Herz mir, o Pein!
Ha, an wen wend' ich mich? auch der Herzfreundin Wort ist Betrug.

Sterben! was bleibt mir sonst? Soll ich mit krankem Leib,
Sinnberaubt, diese Gluth tragen, glückloses Weib?
Ha, an wen u. s. w.

Ach, wie bringt Kummer mir diese lenzlaue Nacht!
Welche Glückselge hat sie in Lust dort durchwacht?
Ha, an wen u. s. w.

Wie nun die Freundin zu ihr zurückkehrt ohne den Geliebten, da hält ihr eifersüchtiger Sinn es für gewiss, dass eine Andere jetzt an Hari's Busen liegt und sogleich malt sie sich mit lebhaften Farben dieses Bild:

Trunken von Hari's Umarmung durchzittert,
Während der Schmuck auf dem Busen ihr schüttert,
  Liebend mit Hari vereint
Scherzt Eine, die mir selig scheint.

Mond des Gesichtes von Locken umflogen,
Saugend an Lippen und müde gesogen,
  Liebend mit Hari vereint,
Scherzt Eine, die mir selig scheint.

Lächelnd am Blicke des Liebsten erröthend,
Liebesentzückungen wonniglich flötend.
  Liebend mit Hari vereint
Scherzt Eine, die mir selig scheint u. s. w.

çlishyati cumbati jaladharakalpam /
harir upagata iti timiram analpam /
nâtha hare cet.

Man sieht, wie es Rückert verstanden hat, den wechselnden Maassen gerecht zu werden.

Digitized by Google

Unter dem Hauche vom blühenden Munde
Fühlet sie nicht von Ananga die Wunde,
Sie, o Freundin, mit der Vanamâlî[1] spielt.

Unterm ambrosischen Kosen gelinde
Trinket sie Gluth nicht im Malaya-Winde,
Sie, o Freundin, mit der Vanamâlî spielt.

Unter dem Schirme des Schönsten von allen
Trifft sie kein Weh, denn sie hat ihm gefallen,
Sie, o Freundin, mit der Vanamâlî spielt u. s. w.

Und endlich ruft sie verzweifelt aus:

Malaya-Luft, gieb mir den Tod! Fünfpfeiliger,[2]
Nimm meinen Hauch hin! nicht nach Hause geh ich mehr.
Was, Yama's Schwester,[3] schonest du? In deine Fluth
Tauch meine Glieder, lösche dieses Leibes Brand!

Die Nacht ist vorüber, und nun tritt Hari vor die Geliebte. Sie aber, noch immer voll eifersüchtigen Grolles, weist ihn zurück:

Dein von beschwerlicher nächtlicher Wache geröthetes Auge, das träge
Blinzende, trägt es nicht gleichsam zur Schau des erwünschten Genusses Gepräge?
Harihari! geh nur, Mâdhava![4] geh nur, Keçava! rede nicht trügliche Worte!
Lotusgeaugter! suche nur die, die dir dienet im Kummer zum Horte!

Spuren verwundender Zähn' auf den Lippen erregen mir Gram im Gemüthe,
Fragen mich, ob unversehrt ich bei mir nun den Leib des Geliebten wohl hüte?
Harihari! geh nur, Mâdhava! geh nur, Keçava! rede nicht trügliche Worte!
Lotusgeaugter! suche nur die, die dir dienet im Kummer zum Horte! u. s. w.

Ihr Groll ist jetzt nicht zu bezwingen, — Hari muss weichen. Da aber tritt wieder die Freundin zu Râdhâ und macht ihr Vorwürfe wegen dieses spröden, eifersüchtigen Wesens:

Hari auf Flügeln der Lenzluft besucht dich!
Locket auf Erden wohl süssere Frucht dich?
Gegen Mâdhava thu
Nicht spröd', o spröde du!

Deine die Dattel beschämende Brust hier,
Sprich, was entziehest du selber die Lust ihr?
Gegen Mâdhava thu
Nicht spröd', o spröde du!

---

[1] Vanamâlî, Beiname des Krishṇa (mit einem Kranze von Waldblumen geschmückt). Rückert giebt das Wort oben nicht ganz treffend durch „der Hainbekränzte“ wieder.
[2] Bezeichnung des Liebesgottes.
[3] D. i. die Yamunâ.
[4] Beiname des Krishṇa.

Digitized by Google

Sieh auf dem Lager von Blüth' und von Blatt da
Lagert er, mache die Augen dir satt da!
Gegen Mâdhava thu u. s. w.

Hari soll kommen und kosen genussreich;
Freundin, was machst du das Herz dir verdrussreich?
Gegen Mâdhava thu u. s. w.

Wenn du hart dem weichen, wenn du starr bist dem sich schmiegenden,
Abgeneigt dem zugeneigten, feindlich einem solchen Freund;
Billig wird dann, o Verkehrte, Sandelsalbe dir zu Gift,
Mondstrahl Sonnenbrand, Schnee Feuer, Minnelustspiel Todeskampf.

Und wie der Abend genaht ist, da tritt wieder Hari zu der Geliebten und spricht flehend mit holdem Stammeln also:

Wenn du nur ein Wörtchen sprichst, wird des Zahnes Lilienglanz dieses Bangens Nacht mir entfloren;
Deines Angesichtes Mond mit dem Lippennektarstrom labt der Augen durstige Cakoren.[1]
Freundin! anmuthreiche! lass den Stolz, den grundlosen, sinken!
Von Kandarpa's[2] Feuer ging meine Seel' in Flammen auf; gieb des Mundes Meth mir zu trinken!

Du allein bist meine Zier, du allein mein Leben hier, mein Juwel in irdischen Schachten;
Herrin, dass du gegen mich immer freundlich seiest, das ist des Herzens eifrigstes Trachten.
Freundin! anmuthreiche! u. s. w.

In den glühendsten, schwärmerischsten Worten redet er zu ihr von seiner Liebe. Alles mag sie mit ihm thun, nur ihn wieder lieben! Dann, nachdem er sie lange geliebkost, geht er zurück zu seinem laubigen Lager.

Jetzt ist Râdhâ's Herz der Liebe wieder zugewendet. Fröhlich schmückt sie sich und die Freundin spricht auffordernd also zu ihr:

Der da mit schönen versöhnenden Tönen die Füsse dir flehend umfangen,
Nun in der luftigen Laube zum lockenden Lager der Lust ist gegangen,
Mädchen! dem Madhu-Bemeistrer,[3]
Dem genaheten, nahe dich, Râdhikâ!

Hörst du des Madhu-Befehders die frauenbezaubernde Stimme, die süsse?
Unter dem Kokila-Chore, dem Liebe besingenden, suche Genüsse,
Mädchen! dem Madhu-Bemeistrer u. s. w.

Winkend im Winde, mit blättergefingerten Händen, die Winden der Bäume
Mahnen dich lange zur Eile des Gangs, saumselige, länger nicht säume!
Mädchen! u. s. w.

---

[1] Vgl. oben p. 574.
[2] Bezeichnung des Liebesgottes.
[3] Madhu war ein böser Dämon, den Kṛishṇa besiegte.

Digitized by Google

„Schauen wird sie mich, wird kommen, bringen süssen Liebesgruss,
Mit Umfang sich letzen, lustvereinigt!" so gedankenvoll
Blickt er, Freundin, dort nach dir aus, zittert, schaudert, jauchzt, zerfliesst,
Springt empor und sinkt zurück, im dunklen Laubgewölb, dein Freund.

Râdhâ geht. Aber am Eingang der Laube, wo Kṛishṇa auf dem Lager ruht, bleibt sie verschämt stehen, und wieder redet nun die Freundin ermunternd zu ihr:

Hier in des Laubrankengeflechts Freudengemache,
Râdhâ! tritt ein in Mâdhava's Nähe,
Spiele du hier, wonnebegierblickende, lache!

Wo sich ein frisch grünes Gebüsch wölbet zum Bette,
Râdhâ! tritt ein in Mâdhava's Nähe,
Spiele du hier, lass auf der Brust klingen die Kette!

Wo den Palast blühender Ast baut, der bethaute,
Râdhâ! tritt ein in Mâdhava's Nähe,
Spiele du hier, zierliche, zartblumengebaute!

Wo von der Duftmalayaluft kühl sind die Hallen,
Râdhâ! tritt ein in Mâdhava's Nähe,
Spiele du hier, lass den Gesang lockend erschallen!

Und mit verlangendem Lustbangen tritt Râdhâ in das Haingemach. Die Liebenden finden sich zu seligstem Genusse.

Ueber den Schluss des Gedichtes darf ich wohl hinweggehen. Von der Anlage und Entwickelung des Stückes, von dem Styl und Ton, der in dem Ganzen herrscht, von der eigenthümlichen Art der dasselbe zusammensetzenden Gesänge, ihrem Rhythmus, ihrer reich und mannigfaltig ausgebildeten Form, werden Sie, wie ich hoffe, durch das Mitgetheilte einen hinreichend deutlichen Eindruck gewonnen haben.

Zum Schluss sei noch erwähnt, dass dies so durchaus sinnliche, von glühendster Liebe trunkene Gedicht von den indischen Erklärern in mystisch-religiöser Weise gedeutet wird, und scheint in der That der Dichter selbst eine solche mystische Beziehung mit haben hineinlegen zu wollen.[1] Man darf dieselbe aber weniger in Einzelheiten als in der leitenden Idee des Ganzen suchen. Das Verhältniss Kṛishṇa's zu Râdhâ, ihr Getrenntsein, ihr Sichsuchen und ihre endliche Vereinigung würde die Beziehung der höchsten Gottheit zur menschlichen Seele im Bilde darstellen sollen. Eine solche mystisch-religiöse Deutung erotischer Schilderungen steht in der Weltliteratur bekanntlich nicht ganz vereinzelt da.

[1] Vgl. Lassen's Prolegomena zu seiner Ausgabe des Gîtagovinda p. XI flg.

Digitized by Google

Einundvierzigste Vorlesung.

Das indische Drama. Sagen und Vermuthungen über den Ursprung desselben. Die verschiedenen Arten von Schauspielen nach der Theorie der Inder. Die Form der Dramen. Prolog und Akte. Einheit der Zeit und des Ortes nicht beobachtet. Die Sprache. Der scenische Apparat. Die Weber-Windisch'sche Theorie über den Einfluss des griechischen Dramas auf das indische. Berührungspunkte des indischen Dramas mit dem Shakespeare'schen. Die Blüthezeit des indischen Dramas: Çûdraka, Kâlidâsa, Bhavabhûti. Chronologische Bestimmung dieser Blütheperiode.

Die Anfänge des indischen Dramas sind begreiflicherweise in Dunkel gehüllt, wir haben keine historischen Nachrichten darüber, wo und wie dasselbe entstanden. Aber sowohl die Sprache wie auch die Tradition der Inder giebt uns eine Reihe von Anhaltspunkten, mit Hülfe deren wir jenen Ursprung wenigstens vermuthungsweise erschliessen können, und sind die dahinein schlagenden Thatsachen vor Allem von Lassen in lichtvoller Weise dargelegt worden.

Die Inder selbst nennen als Erfinder des Schauspiels eine mythische Persönlichkeit, den Bharata, welcher zuerst Tänze und Schauspiele vor den Göttern aufgeführt haben soll, wobei Gandharven und Apsarasen die Schauspieler abgaben.[1] Als das älteste Schauspiel, welches noch Bharata selbst vor den Göttern zur Aufführung brachte, wird, wie schon früher erwähnt, die „Selbstwahl der Lakshmî" genannt. Ferner wird dem Bharata eine Reihe von Sûtra's oder Regeln über die Schauspielkunst zugeschrieben. Das Wort Bharata bedeutet im Sanskrit unter Andrem auch „Schauspieler", und es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass jener fabelhafte Bharata bloss als eine Personification der Schauspielkunst aufzufassen ist.

---

[1] Bharata wird ein Muni oder Einsiedler genannt. Nach Andern soll Brahmâ selbst die Kunst aus den Veda's gesammelt und sie dem Muni mitgetheilt haben. (Vgl. Wilson, Theater der Hindu's, deutsche Uebers. p. 3.)

Digitized by Google

Es ist ferner sehr zu beachten, dass das Wort Bharata in mehreren Volkssprachen „Sänger" bedeutet,[1] und sah schon Lassen darin einen deutlichen Hinweis darauf, dass „ursprünglich der **Gesang** einen Hauptbestandtheil des Schauspiels bildete."[1]

Weiter tritt es deutlich hervor, dass bei jenen ältesten Aufführungen auch der **Tanz** eine wichtige Rolle spielte.

Die indische Tradition giebt an, dass jene ersten dramatischen Darstellungen vor den Göttern in drei Arten bestanden haben sollen, nämlich 1) **nṛitta** d. h. blosser Tanz; 2) **nṛitya**, d. h. Tanz mit Geberden, Mimik, aber ohne Worte; 3) **nâṭya**, d. h. Tanz, mit Geberden und Worten verbunden. Diese letztere Art wäre als der erste Anfang einer eigentlich dramatischen Aufführung anzusehen. Die Sprache giebt uns hier noch weitere deutliche Hinweise. Die Verbalwurzel naṭ, eigentlich nur eine prakritisirte Form von nart,[3] bedeutet „tanzen"; im Causativum „nâṭayati" bedeutet es aber „als Schauspieler etwas darstellen, aufführen"; nâṭya bedeutet „Tanz, Mimik, Darstellung auf der Bühne, Schauspielerkunst;"[4] naṭa sowie nâṭaka, von derselben Wurzel, bedeutet „Schauspieler", eigentlich also „Tänzer"; das Neutrum nâṭaka bezeichnet ein Schauspiel, und zwar die hervorragendste Art desselben. Diese sprachlichen Thatsachen rücken Tanz, Mimik und Schauspielkunst auf das Engste zusammen und stimmen durchaus zu der Tradition von jenen ältesten Aufführungen vor den Göttern, welche Nachrichten ja an sich fabelhaft sind, aber immerhin als Hinweise auf die ältesten dramatischen Darstellungen beachtet werden müssen. Wir haben demnach wahrscheinlich den Ursprung des Dramas in Tänzen und Gesängen zu suchen, die bei festlichen Gelegenheiten stattfanden und bei denen mehr und mehr die Mimik, das gesprochene Wort, endlich der Dialog sich in den Vordergrund drängten.[5]

Dass diese ältesten dramatischen Aufführungen wahrschein-

---

[1] Nämlich bharot in Gujerat, und bhat bei den Râjaputra, s. Lassen, Ind. Alt. II², p. 507 Anm.

[2] S. Lassen, a. a. O. II², p. 507.

[3] nart ist die gewöhnliche Wurzel, die „tanzen" bedeutet.

[4] Vgl. das Petersburger Wörterbuch s. v.

[5] Auch Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 213 sagt vom Drama: „Der Name dafür ist Nâṭaka und ein Schauspieler heisst Naṭa, d. i. Tänzer. Die Etymologie weist uns also darauf hin, dass das Drama aus dem Tanz sich entwickelt hat, der ursprünglich wohl nur mit Spiel und Gesang, allmählich aber mit pantomimischen Darstellungen, Aufzügen und Dialogen begleitet wurde."

Digitized by Google

lich dem Kreise der Vishṇu-Kṛishṇa-Legende angehörten, dass uns in den bengalischen Yâtrâ's Reste jener Art des ältesten Dramas erhalten sind und dass Jayadeva's Gîtagovinda wohl als eine Art kunstvoll verfeinertes Abbild desselben anzusehen ist, — dies Alles habe ich bereits früher hervorgehoben.[1]

Diese ganze Theorie über den Ursprung des indischen Dramas hat trotz einiger dagegen erhobener Einwendungen doch immer noch die grösste Wahrscheinlichkeit für sich, und es ist merkwürdig, wie sich dieselbe in wesentlichen Punkten mit der Theorie vom Ursprung des griechischen Dramas berührt.

Das Drama ist bei den Indern reich und mannigfaltig ausgebildet. Wir sehen dies sowohl aus den auf uns gekommenen Stücken, die eine seltene Vielseitigkeit dramatischen Lebens bekunden, wie auch aus den einheimischen Werken, die von Wesen und Art der Schauspielkunst handeln. Die Inder theilen alle dramatischen Dichtungen in zwei Hauptkategorien: 1) die sogenannten Rûpaka's oder Schauspiele höherer Ordnung und 2) die Uparûpaka's oder Schauspiele geringerer Art. Es giebt 10 Arten der ersteren und 18 der letzteren Kategorie, also werden im Ganzen nicht weniger als 28 Arten von Schauspielen gerechnet. Wenn man nun auch durchaus zugeben muss, dass diese Arteneintheilung sehr oft vor dem Richterstuhl der Logik nicht standhält, dass die Unterscheidung vielfach auf sehr äusserlichen, spitzfindigen und nichtigen Gründen aufgebaut ist, entsprechend dem zu spitzfindigem Systematisiren besonders hinneigenden indischen Geiste, so wird man doch aus jener Scheidung der Schauspiele in 28 Arten unbedingt schliessen müssen, dass es eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Dramen gegeben haben muss.

Die am höchsten stehende Dramengattung, das erste in der Zahl der sogenannten Rûpaka's ist das Nâṭaka, das Schauspiel par excellence. Der Gegenstand eines Nâṭaka muss immer berühmt und bedeutend sein. Die Begebenheit soll aus der Mythologie oder Geschichte genommen sein, wobei theilweise auch freie Erfindung des Autors zugelassen wird. Das Nâṭaka darf nur würdige oder erhabene Personen darstellen. Der Held muss ein Fürst wie Dushyanta, oder ein Halbgott wie Râma, oder eine Gottheit wie Kṛishṇa sein. Nur Liebe oder Heroismus darf den Inhalt, die bewegende Leidenschaft bilden. Die Diction muss bedeutend und wohlabgerundet sein. Das Nâṭaka darf nicht weniger als fünf und nicht mehr als zehn Akte

[1] Oben p. 578—580.

Digitized by Google

haben.[1] Auch dieses höchste und würdigste Drama schliesst aber heitere und komische Elemente in sich, und niemals darf der Schluss ein trauriger sein. Eine Tragödie — dies ist sehr zu betonen — kennen die Inder nicht.[2]

Als Beispiel eines solchen Nâṭaka oder Drama ersten Ranges gilt die Çakuntalâ des Kâlidâsa; auch Mudrârâkshasa, Veṇisaṃhâra u. a.

Als zweite Art der Rûpaka's gilt das sogenannte Prakaraṇa, welches in den meisten Punkten mit dem Nâṭaka übereinstimmt, nur dass es keinen so hohen Rang einnimmt. Die Begebenheit soll eine Fiction aus dem wirklichen Leben sein, aber sich innerhalb einer achtungswerthen Classe der Gesellschaft abspielen. Der passendste Gegenstand ist die Liebe. Der Held soll den Rang eines Ministers, Brahmanen oder angesehenen Kaufmanns inne haben. Die Heldin ist ein Mädchen aus guter Familie oder auch eine Hetäre — eine Klasse, die, wie wir später sehen werden, bei den Indern nicht missachtet war, so wenig als eine Aspasia bei den Griechen. Als Beispiel eines Prakaraṇa gilt Çûdraka's Mṛicchakaṭikâ sowie Bhavabhûti's Mâlatî und Mâdhava.[3]

Von den übrigen Rûpaka's will ich nur noch das Prahasana erwähnen, ein possenhaftes oder satirisches Stück in einem Akte, in welchem Sinnlichkeit und Heuchelei gegeisselt werden. Der Held ist ein Asket, ein König, ein Brahmane oder ein Schuft!

Unter den Uparûpaka's steht obenan das Nâṭika, welches sich von dem erstbesprochenen Nâṭaka einzig und allein dadurch unterscheidet, dass es auf vier Akte beschränkt ist. Ein Beispiel dieser Kategorie ist die Ratnâvalî.

Eine weitere wichtige Kategorie der Uparûpaka's ist das

---

[1] S. Wilson, Theater der Hindu's, deutsche Uebers. p. 10 und 11.

[2] Eine tragische Katastrophe darf im indischen Drama überhaupt nicht stattfinden. Der Tod des Helden oder der Heldin darf nie auch nur angezeigt werden. Nie darf Jemand vor den Augen des Zuschauers sterben, und ist es nicht erlaubt, die Scene irgendwie mit Blut zu färben. — Die Rücksicht auf den Anstand wird ziemlich weit getrieben. Eine Menge von Verboten hindern unliebsame Erscheinungen, sowohl ernsten als komischen Charakters. Die ausgenommenen ernsten Dinge sind: feindliches Herausfordern, feindliche Verwünschung, Verbannung, Degradation und nationale Unglücksfälle; die komischen dagegen: Beissen, Kratzen, Küssen, Essen, Schlafen, Baden, Salben und Heirathen. (Vgl. Wilson, a. a. O. deutsche Uebers. p. 14). — Man sieht, dass bei den Zuschauern des indischen Theaters im Ganzen recht zarte Nerven vorausgesetzt werden.

[3] S. Wilson, a. a. O. p. 15.

Digitized by Google

sogenannte Troṭaka, von welchem es heisst, dass es aus fünf, sieben, acht oder neun Akten besteht und dass die Begebenheit theils irdisch, theils himmlisch ist, — eine Definition, die als solche wohl einen sehr schwachen und fadenscheinigen Eindruck macht. Als Beispiel dieser Gattung gilt die Urvaçî des Kâlidâsa.

Doch ich will von einer weiteren Aufzählung dieser von der indischen Theorie statuirten verschiedenen Dramen-Arten absehen, da diese Eintheilungen für uns im Ganzen wenig Werth haben. Suchen wir lieber selbst unsern Gegenstand in seinen hervorstechendsten Zügen zu charakterisiren.

Was die Form der indischen Dramen betrifft, so ist dieselbe eine sehr mannigfaltige nnd bietet der Entfaltung individueller Freiheit reichlichen Spielraum.

Ein jedes Stück beginnt mit einem Prolog oder Vorspiel, welches mit einem Gebet oder Segensspruch, der sogenannten Nândî, eröffnet wird. Auf die Nândî folgt meist eine kurze Mittheilung über das aufzuführende Werk und dessen Dichter, sowie ein Dialog, den meist der Schauspieldirektor und eine Person aus der Truppe ausführen und der eine Art Captatio benevolentiae des Publikums enthält. In der Çakuntalâ trägt die Schauspielerin des Dialogs ein Lied zur Ergötzung der Zuhörer vor; in andern Stücken ist der Inhalt dieses Vorspiels anders angelegt, immer aber endet dasselbe mit einem Hinweis auf die dann eintretenden Personen des eigentlichen Schauspiels.

Die Anzahl der Akte schwankt von einem bis zu zehn, und haben wir bereits gesehen, dass dies bei den einzelnen Dramengattungen bis zu einem gewissen Grade normirt ist; doch ist im Ganzen ziemlich viel Freiheit vorhanden. Die Dauer eines Aktes ist gewöhnlich die der Darstellung, oder höchstens ein Tag. Die Nacht verstreicht dann zwischen den einzelnen Akten. Doch kommen auch bedeutend grössere Zwischenräume vor. So tritt uns z. B. im letzten Akte der Çakuntalâ das Söhnchen der Heldin als herumspielendes und sprechendes Kind entgegen, während wir in dem ersten Akte des Drama's bekanntlich den Anfang jenes Liebesverhältnisses vorgeführt sehen, dessen Frucht der Knabe ist. Es liegen also zwischen Anfang und Ende des Stückes im Ganzen mindestens einige Jahre. Ganz dasselbe findet in Kâlidâsa's Urvaçî statt, wo das inzwischen herangewachsene Söhnchen sich sogar schon als Bogenschütze auszeichnet. In dem berühmten Drama Uttara-Râma-Carita liegen zwischen dem ersten und zweiten

38*

Digitized by Google

Akte sogar zwölf Jahre,[1] womit wir doch unmittelbar an Aehnliches im romantischen Drama erinnert werden.

Ebensowenig wie die Einheit der Zeit wird in dem indischen Drama die Einheit des Ortes beobachtet, vielmehr haben wir hier durchaus die freie Beweglichkeit des romantischen Schauspiels. Wir werden von einem Orte der Erde zum andern versetzt; auch innerhalb eines Aktes kann Ortswechsel stattfinden. Ja, die Scene erhebt sich bisweilen sogar in höhere Regionen, in's Bereich der Lüfte, wo Nymphen, Dämonen und Halbgötter walten. Wir sehen den König Dushyanta mit Indra's Wagenlenker Mâtali zum Hemakûta-Berge über den Wolken dahinfahren u. dgl. m.

Die Zahl der Personen ist nicht beschränkt und steigert sich dieselbe bisweilen zu einer bunten Menge der verschiedenartigsten Gestalten.

Die Sprache ist ungemein mannigfaltig und individuell gefärbt. Prosaische Rede und poetische Rhythmen verschiedenster Art wechseln in bunter Folge. Dazu kommt, dass die Personen, je nach ihrem Charakter verschiedene Dialekte sprechen. Denn nur die Könige, Helden, Brahmanen und sonst Männer höherer Ordnung reden Sanskrit, während alle Frauen sowie auch die Männer untergeordneten Schlages sich des Prakrit bedienen. Und hier tritt wiederum eine Mannigfaltigkeit von verschiedenen Prakrit-Dialekten zu Tage. Frauen edlerer Art und höheren Standes bedienen sich in ihren Liedern des sogenannten Mahârâshṭrî-Dialektes, während sie im Dialog Çâuraseni sprechen; der letztere Dialekt wird auch von Kindern, Mägden besseren Schlages, Eunuchen u. A.[2] gesprochen. Andere Personen sprechen Mâgadhî, wieder andere Abhîrî und die Sprache von Avantî, während endlich die niedrigsten und verachtetsten Menschen sich des Pâiçâcî- und des Apabhraṃçî-Dialektes bedienen.[3] Haben diese Dialekte auch Vieles mit einander gemein, so sind sie doch in mancher Hinsicht stark von einander verschieden, und Sie sehen, welch ein Reichthum ganz indivi-

---

[1] Vgl. Wilson, a. a. O. p. 12.

[2] So von Astrologen niederen Grades; „eadem furibundis atque aegrotis, quibus interdum Sanscrita datur." — S. Lassen, Institutiones linguae Pracriticae (Bonn 1837) p. 37.

[3] Mâgadhî sprechen z. B. homines, qui intimum regis palatium colunt (Lassen, a. a. O. p. 36); die Sprache von Avantî Schurken (schol. Spieler) (a. a. O. p. 36); Abhîrî Rinderhirten (p. 37); Pâiçâcî die niedrigsten Menschen, wie z. B. Köhler, niedrige Mägde (a. a. O. p. 37); Apabhraṃçî auch nur die niedrigsten Menschen, Barbaren u. dgl. (a. a. O. p. 34).

Digitized by Google

dueller Sprechweisen sich demnach in dem Drama der Inder entfaltet.

Der scenische Apparat war, wie es scheint, ein ziemlich einfacher, und die Phantasie der Zuschauer musste Vieles hinzu ergänzen, ähnlich wie dies bekanntlich bei der Bühne Shakespeare's der Fall war. Es gab keine besonderen Theatergebäude, kein complicirtes System von Dekorationen und Maschinerien.[1] Die Könige hatten in ihren Palästen eine besondere Halle, Saṃgîta-çâlâ oder Concertsaal genannt und in diesem scheinen auch die Schauspiele aufgeführt worden zu sein. An der überhaupt einfachen Bühne will ich nur dies besonders hervorheben, dass dieselbe vom Zuschauerraum nicht wie bei uns durch einen Vorhang getrennt war, dass der Vorhang vielmehr, wie im griechischen Theater, den Hintergrund der Bühne bildete, dass dahinter sich der Nepathya genannte Raum befand, die Garderobe, von wo aus die Schauspieler auftraten, und dass dieser Vorhang hinter der Bühne — merkwürdig genug — Yavanikâ[2] genannt wird, was wir etwa durch „der griechische Vorhang" oder „die griechische Wand" wiedergeben könnten, wie man bei uns von einer „spanischen Wand" redet. Dieser bemerkenswerthe Umstand gilt als eine Hauptstütze für die Ansicht derer, die an eine Beeinflussung des indischen Theaters durch das griechische glauben. Dieser, neuerdings namentlich von E. Windisch eifrig verfochtenen Ansicht werde ich einige Worte widmen müssen.

Albrecht Weber war der Erste, der die Vermuthung aussprach, es könnte vielleicht die Aufführung griechischer Dramen an den Höfen der griechischen Könige in Baktrien, im Penjab und in Gujerat die Nachahmungskraft der Inder geweckt und den Anstoss zur Entstehung des indischen Dramas gegeben haben. Ausdrücklich aber constatirte Weber, dass ein innerer Zusammenhang zwischen dem indischen und dem griechischen

---

[1] Die himmlischen Luftwagen, die bisweilen in den Dramen vorkommen und in denen der Zuschauer angeblich bestimmte Personen durch die Lüfte fahren sieht, existiren entweder selbst bloss in der Phantasie oder es ist doch dieses Fahren von der Phantasie hinzuzudenken (vgl. Çakuntalâ, 7. Akt; Mahâviracaritam 7. Akt, unten Cap. 44); ja es ist sogar nicht einmal wahrscheinlich, dass die Wagen mit lebenden Thieren bespannt, die ebenfalls öfters erscheinen, in Wirklichkeit producirt wurden. Manche scenische Bemerkung spricht durchaus dagegen. Der Wagenlenker soll z. B. durch Bewegungen, Gesten die Schnelligkeit des Wagens ausdrücken u. dgl. m. Sie machten wohl bloss so, als ob sie führen, ankämen u. s. w.

[2] Von yavana „der Jonier, der Grieche" abgeleitet.

Digitized by Google

Drama nicht vorliege, so dass es sich hier mehr um eine äusserliche Anregung handelte.[1]

Diese Ansicht fand im Ganzen bei den Indologen wenig Beifall, es wurde dieselbe aber vor wenigen Jahren von Ernst Windisch wieder aufgenommen und in einem besonderen Vortrag auf dem Internationalen Orientalisten-Congress zu Berlin im Jahre 1881 vertheidigt. Dieser Vortrag findet sich, erweitert und ergänzt, als ausführliche Abhandlung in den Verhandlungen des Congresses abgedruckt,[2] und lässt es sich nicht leugnen, dass Windisch hier viel Interessantes und Beachtenswerthes zusammengebracht hat und als geschickter Anwalt seiner Theorie erscheint. Wenn es ihm trotzdem meiner Meinung nach nicht gelungen ist, dieselbe plausibel zu machen, so dürfte dies nicht an seinem Ungeschick, sondern an der Unrichtigkeit der erwähnten Hypothese liegen. Dieselbe erfuhr bereits auf dem Congress sogleich entschiedene Opposition, namentlich von Seiten H. Jacobi's und R. Pischel's, und hat der Letztere sich auch später noch entschieden dagegen erklärt.

Windisch hält es zwar für feststehend, „dass dramatische Aufführungen schon frühe in Indien entstanden sind ohne jeden fremden Einfluss,“[3] glaubt also nicht, dass die Griechen die erste Anregung zum indischen Drama gaben, er geht aber andrerseits weit über Weber's Vermuthung hinaus, indem er einen wirklichen inneren Zusammenhang zwischen dem griechischen und dem indischen Drama glaubt nachweisen zu können, was Weber, wie schon erwähnt, nicht zu behaupten wagte.

Windisch weist zunächst auf die von O. Lüders dargelegte Thatsache hin, dass schon Alexander der Grosse Schaaren von Künstlern, darunter auch Schauspieler, mit sich führte und dass dieselben nach errungenen Siegen und an Festtagen scenische und musische Spiele aufführen mussten. Dasselbe scheint auch bei seinen Nachfolgern vorgekommen zu sein. Die Griechen hatten von Alexander d. Gr. an für längere Zeit in Indien festen Fuss gefasst. Die indischen Gebiete gehörten nach Alexander verschiedenen der Diadochen, schliesslich den sogenannten griechisch-baktrischen Königen, bis Apollodotos im 2. Jahrhundert

---

[1] S. Ind. Lit. 2. Aufl. p. 224.

[2] Ernst Windisch, der griechische Einfluss im indischen Drama. Verhandlungen des fünften internationalen Orientalisten-Congresses, gehalten zu Berlin im September 1881. Zweiter Theil. Abhandlungen und Vorträge. Zweite Hälfte. Berlin 1882, p. 8 flg.

[3] A. a. O. p. 8. Er meint aber zugleich, dass dieselben sich nicht aus einem älteren Sing- und Tanzspiel entwickelt zu haben brauchen.

Digitized by Google

vor Chr. das griechisch-indische Reich gründete, welches bis zum Jahre 85 vor Chr. existirte. Nicht nur das Penjab, sondern zeitweilig auch Gujerat hatten die Griechen besessen. Zugleich fand in jenen Jahrhunderten zwischen dem hellenistischen Alexandria und der indischen Westküste, besonders Barygaza, ein reger Handelsverkehr statt, und die letztere Stadt war mit Ujjayinî, dem griech. Ὀζήνη, welches in der Geschichte des indischen Dramas eine bedeutende Rolle spielt, durch eine Handelsstrasse verbunden.[1] Also auch auf diesem Wege hätte eine Beeinflussung stattfinden können.

Wenn nun auch diese Berührungen und Beziehungen keineswegs geleugnet werden sollen, so bleibt es doch noch durchaus fraglich, ob jemals in Indien wirklich griechische Dramen aufgeführt worden sind. Die Möglichkeit dafür mag zugegeben werden, aber jeder wirkliche Beweis, jeder sichere Anhalt fehlt, es ist uns keinerlei Notiz darüber erhalten.

Nun will ja aber Windisch die Einwirkung jener griechischen Aufführungen an den indischen Stücken selbst wahrnehmen. Sehen wir zu, in welchen Punkten dieselbe zu Tage treten soll.

Sehr richtig ist es von Windisch, dass er von vornherein die griechische Tragödie von dieser Betrachtung ausschliesst; dieselbe ist ja in der That dem indischen Drama diametral entgegengesetzt. Nach ihm war es die neuere attische Komödie, wie sie in Menander gipfelte, welche jenen Einfluss geübt haben soll und welche wir, da die Originale bis auf einzelne Fragmente verloren sind, wesentlich aus ihren Nachbildern, den Komödien des Plautus und Terenz, kennen lernen Die Blüthe der neueren attischen Komödie fällt in das 3. und 4. Jahrhundert vor Chr. und jener Einfluss müsste gerade in den drei ersten Jahrhunderten vor Christi Geburt, während deren die Griechen in Indien etwas bedeuteten stattgefunden haben. Nun aber stammen die uns erhaltenen indischen Dramen und auch dasjenige, auf welches Windisch hauptsächlich seine Beweisführung stützt, die Mṛicchakaṭikâ, aus einer viel späteren Zeit. Die Mṛicchakaṭika, das älteste dieser Dramen, kann frühestens in das Ende des 5. Jahrhunderts nach Chr. gesetzt werden.[2] Schon das ist misslich für den behaupteten griechischen Einfluss. Weit misslicher aber steht es noch mit den eigentlichen

[1] S. Windisch a. a. O. p. 5.

[2] Vgl. Pischel's höchst werthvolle Recension von L. Fritze, Kausika's Zorn, Gött. Gel. Anz. 1883. Stück 39, p. 1229 flg.

Digitized by Google

Vergleichspunkten, und auf diese kommt es doch in erster Linie an.

Schon die Eintheilung in Akte, die Anwendung des Prologs im indischen Drama wäre nach Windisch der griechischen Komödie entnommen; aber ich glaube schwerlich, dass Dinge, die ungefähr so nahe liegen wie Capiteleintheilung und Vorrede bei einem Buche, auswärtigen Einfluss begründen helfen können. Auch die Aufführung der Dramen bei festlichen Gelegenheiten, bei der Feier eines Gottes wird von Windisch in der Reihe der Vergleichungen mit verwerthet, Çiva mit Dionysos, das indische Frühlingsfest mit den griechischen Dionysien in Parallele gesetzt. Vergleichen lässt sich das allenfalls, aber dass auf dem Gebiete religiöser Festfeier bei den Indern irgend welche Nachahmung ausländischer, für sie barbarischer Muster stattgefunden haben könnte, scheint mir völlig ausgeschlossen.[1] Auch die Zusammenstellung des indischen Sûtradhâra oder Schauspieldirektors mit dem griechisch-römischen *πρωταγωνιστής* und dux gregis hat wenig Ueberzeugendes.[2]

In der Fabel der Stücke hebt Windisch besonders den *ἀναγνωρισμός* und die *ἀναγνωρίσματα* der griechischen Komödie hervor und parallelisirt damit verschiedene Erkennungsgegenstände, die in indischen Dramen vorkommen. Aber abgesehen davon, dass wir den indischen Geist kaum für so erfindungsarm halten dürfen, dass er so nahe liegende Motive nicht selbst ebenso gut wie die Griechen anwenden konnte, hob auch Prof. Jacobi in seiner Opposition gleich hervor, dass der *ἀναγνωρισμός* auch sonst in der indischen Poesie, so namentlich

---

[1] Wenn Brockhaus in Bekämpfung der Weber'schen Ansicht vom Einfluss des griech. Dramas auf das indische im Jahre 1872 sagte: „Von den Barbaren nahm der stolze, ja hochmüthige Brahmane nichts an" (Rectoratsrede p. 28), so gilt dies in weit höherem Maasse noch von allen Dingen, die mit der Religion oder religiösen Festlichkeiten in Beziehung stehen.

[2] Weit mehr Wahrscheinlichkeit hat die Ansicht Shankar Pandit's für sich, die derselbe in seiner Ausgabe der Vikramorvacî, Notes p. 4 aufstellt, der Sûtradhâra sei ursprünglich „an exhibitor of dolls and paper-figures" gewesen, wie solche noch jetzt auf den Dörfern herumzögen und das Wort bedeute daher ursprünglich „threadpuller". (Siehe Windisch a. a. O. p. 76.) Auch Pischel in seiner eben citirten Recension von Fritze, Kausika's Zorn, p. 1234 spricht sich für die von Shankar Pandit aufgestellte Erklärung des Sûtradhâra aus, die eine Bestätigung finde durch Bâlarâmâyana 118, 3. 207, 17. „Der Sûtradhâra ist, wie Alles im indischen Drama, echt indisch und jede, auch die leiseste Spur griechischen Einflusses hier wie überall im indischen Drama gänzlich ausgeschlossen."

Digitized by Google

in der Märchenliteratur, ein vielfach verwendetes Motiv sei und sich keineswegs im Drama allein vorfinde.[1]

Wichtiger ist dann weiter bei Windisch der Versuch, auch die typischen Charaktere der griechisch-römischen Komödie in den indischen Stücken nachzuweisen, — aber auch hier vermag ich ihm nicht beizupflichten. Er stützt sich bei diesen Ausführungen ganz vornehmlich auf die Mṛicchakaṭikâ, während die andern Dramen nur sehr dürftige Vergleichspunkte bieten.[2] In der Mṛicchakaṭikâ kommt eine Hetäre, eine Kupplerin, ein Parasit vor, und diese Gestalten wären nach Windisch der griechischen Komödie entnommen. Aber das üppig entwickelte Leben der indischen Grossstädte bot Charaktere dieser Art in Menge dar, und wenn der Dichter dieselben in dem bunten Schwarme seiner Personen mit verwerthet, so ist das sehr natürlich. Mit kühner Hand greift er seine Gestalten unmittelbar aus dem Leben, und Nichts an ihnen deutet auf Nachahmung fremder Schauspieltypen. In der Mṛicchakaṭikâ kommt ferner ein frecher, einfältiger und gemeiner Renommist vor, ein Schwager des Königs, — und dieser soll wiederum eine Nachbildung des plautinischen Miles gloriosus sein. Aber gab es denn bei den Indern nicht auch freche Renommisten und durfte der indische Dichter dieselben etwa nicht verwerthen? Dieser Schwager des Königs trägt zudem so durchaus ein rein persönliches, individuell gefärbtes Gepräge, ist so durchaus keine typische, sondern eine ganz individuelle Gestalt, dass mir Nachahmung eines fremden Typus ausgeschlossen zu sein scheint.

Noch weniger gelungen ist der Versuch, den Vidûshaka der indischen Dramen, den mit dem Helden vertraulich verkehrenden Spassmacher, die komische Person des Stücks, als eine Nachbildung des vertrauten schlauen Sklaven, des servus currens der griechisch-römischen Komödie zu erweisen. Der Vidûshaka ist gerade eine echtindische Figur, wie auch Jacobi in seiner Opposition gleich hervorhob; er ist aus dem Leben

[1] S. Verhandl. d. fünften Oriental. Congr., Th. I p. 81.

[2] Hierin liegt eine bedeutende Schwierigkeit, die nur scheinbar weggeräumt wird durch Windisch's Annahme, dass in den anderen indischen Dramen der griechische Einfluss schon verblasst sei. — Pischel (a. a. O. p. 1229) erklärt die Thatsache, dass Bhavabhûti den Vidûshaka nicht mehr hat, vielmehr daraus, dass er ein witzloser Autor sei. Dies werde um so einleuchtender dadurch, dass Râjaçekhara drei Jahrhunderte später (im 11. Jahrhundert) in zwei Stücken den Vidûshaka wieder anwende.

Digitized by Google

gegriffen und noch jetzt sind dort an den Höfen der einheimischen Fürsten dergleichen Leute anzutreffen.[1]

Wenn demnach schon für die Mṛicchakaṭikâ der griechische Einfluss sich nicht ausreichend nachweisen lässt, so gilt dies in weit höherem Maasse noch für die andern Dramen, die total von den griechisch-römischen Stücken verschieden sind und auch von den erstbesprochenen Charakteren nur wenig überhaupt aufweisen. Der Vidûshaka freilich findet sich in vielen derselben vor, aber diesen aus dem griechisch-römischen Sklaven abzuleiten, ist meiner Meinung nach unfraglich ein Missgriff.

So bleibt von der ganzen Beweisführung schliesslich nur die früher schon beachtete Thatsache übrig, dass der Vorhang im indischen Drama Yavanikâ, d. i. griechischer Vorhang oder griechische Wand genannt wird. Dazu aber war es nicht nöthig, dass die Inder griechische Schauspiele sahen. Viel wahrscheinlicher ist es mir, dass gelegentlich Griechen sich indische Schauspiele ansahen — waren sie doch im Inderlande! — und dass sie dann, die Unvollkommenheit der Bühne bemerkend, den Indern den Gebrauch eines Vorhangs im Hintergrunde lehrten. Die Inder nahmen dies an, und es war sehr natürlich, dass sie diesen Vorhang nun als eine griechische Einrichtung, als Yavanikâ bezeichneten. Gerade der Umstand, dass nur eine bestimmte Einzelheit im indischen Theater ausdrücklich als griechische Einrichtung gekennzeichnet ist, scheint mir auf das Singuläre dieses Punktes hinzudeuten. Nichts als ihren Vorhang im Theater nannten die Inder nach den Griechen, und in keinem andern Punkte können wir griechischen Einfluss nachweisen, als nur in diesem.

Sehr viel mehr innere Verwandtschaft besteht zwischen dem indischen Drama und Shakespeare. Sowohl in der Form wie in Bezug auf Geist, Ton und Inhalt der Stücke liegen hier wirklich merkwürdige Berührungspunkte vor.

Im indischen Drama ebenso wie bei Shakespeare ist Alles bis in das bunteste Detail individuell charakteristisch gefärbt, während im griechisch-römischen Theater die Gestalten vielmehr durchaus typisch sind. Mit romantischer Willkühr setzen sich die Inder so gut wie Shakespeare über die Einheit von Ort und Zeit hinweg. Bunter Scenenwechsel führt uns hin und her, und wenn im Wintermärchen ein Kind, das in den ersten Akten erscheint, uns am Schluss als Jungfrau entgegen-

[1] Verhandl. d. fünften Orient. Congr. Th. I p. 81.

Digitized by Google

tritt, so liegt auch im Uttararâmacarita, wie erwähnt, zwischen zwei Akten ein Zeitraum von vollen zwölf Jahren. Der bunte Wechsel von metrischen Stücken und prosaischer Rede, — wir haben ihn bei Shakespeare wie bei den Indern.[1] Die Art des entwickelten Humors, der Wortspiele, komischen Verdrehungen und dgl. ist oft zum Verwechseln ähnlich.[2] Auch die Mischung von Ernst und Komik in ein und demselben Stücke, die ungemeine dramatische Lebendigkeit und Vielseitigkeit, die Menge von Einzelheiten, von Details in Ton und Sprache, in Anlage und Entwickelung der Fabel bietet viel Aehnliches, und wir finden in Shakespeare's romantischen Dramen auch das Wunder, das märchenhafte Element reichlich vertreten, welches in den indischen Schauspielen eine so grosse Rolle spielt. Endlich — wenn man schon einzelne Charaktere herausgreifen will, so wüsste ich wirklich für jenen königlichen Schwager, den Windisch auf den Miles gloriosus zurückführt, kein frappanteres Ebenbild als den Cloten in Shakespeare's Cymbeline; dem Vidûshaka aber, dem närrischen Begleiter des Königs oder sonstigen Helden, entspricht der Shakespeare'sche Narr, während der vertraute Sklave bei Plautus kaum irgend welche ähnliche Züge aufweist. Gerade diese Uebereinstimmungen zwischen Shakespeare und dem indischen Drama sind merkwürdig und belehrend zugleich. Da an eine historische Beziehung hier nicht zu denken ist, so lernen wir daraus, wie viel überraschend ähnliche Züge eine bestimmte Dichtungsgattung bei verschiedenen Völkern entwickeln kann und wie leicht man irre gehen könnte, wenn man auf Grund solcher Uebereinstimmungen gleich auf Beeinflussung von der einen oder der andern Seite schliessen wollte.

Doch genug! Wenden wir uns wieder ganz dem indischen Drama speciell zu.

Die Zeit, in welcher die Anfänge des indischen Dramas liegen, vermögen wir nicht zu bestimmen. Wohl aber sind wir jetzt über die Blüthezeit desselben einigermassen orientirt, nachdem lange genug auch in dieser Hinsicht die grösste Unsicherheit geherrscht hat.

Es handelt sich dabei wesentlich um die Zeitbestimmung der drei wichtigsten Dramatiker: des Kâlidâsa, des Çûdraka, angeblichen Verfassers der Mṛicchakaṭikâ, und des Bhavabhûti.

---

[1] Nur dass im indischen Drama viel mehr Lyrik zu finden ist.

[2] Namentlich die Mṛicchakaṭikâ erinnert in dieser Hinsicht ganz merkwürdig an Shakespeare.

Digitized by Google

Zum Glück sind wir wenigstens über den letzten dieser drei, Bhavabhûti, einigermassen sicher berichtet, und ist derselbe schon lange in das 8. Jahrhundert nach Chr. gesetzt.[1] Er lebte zur Zeit und unter dem Schutze des Königs Yaçovarman von Kânyakubja, dessen Regierung in die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts fällt.[2] Sehr misslich stand es dagegen lange mit der Zeitbestimmung des Kâlidâsa, des vorzüglichsten unter allen indischen Dramatikern, von welchem wir bereits epische und lyrische Dichtungen ersten Ranges kennen gelernt haben.

Man pflegte früher für Kâlidâsa das 1. Jahrhundert vor Chr. als Lebenszeit anzugeben, und wurde dabei speciell die Zahl 56 vor Chr. genannt, angeblich zufolge einer indischen Tradition. An und für sich war dies nun schon ziemlich unwahrscheinlich, denn es müssten dann zwischen Kâlidâsa und Bhavabhûti circa acht Jahrhunderte liegen, was kaum glaublich ist, da ihre Werke dann doch wohl den Geist ganz verschiedener Epochen zeigen müssten. Sie stehen sich aber im Gegentheil in Anlage und Behandlung des Stoffes in vieler Hinsicht nahe, sodass eine so bedeutende zeitliche Differenz fast unmöglich erscheint. Nun hat aber auch schon Weber in seiner Ind. Literaturgeschichte[3] klar gezeigt, dass jene angebliche Tradition gar nicht existirt, dass die Inder für Kâlidâsa keineswegs das 1. Jahrhundert vor Chr. als Lebenszeit angeben, dass man sie vielmehr nur gründlich missverstanden hat. Es beruht nämlich jene ganze Behauptung blos auf einem Denkverse unbekannten Ursprungs,[4] in welchem neun hervorragende Männer, darunter auch Kâlidâsa als die „neun Edelsteine" am Hofe des Königs Vikrama genannt werden.[5] Nun ist — wie ich schon früher in anderem Zusammenhange dargelegt habe[6] — für die Zeitrechnung in Indien die Aera des Vikrama oder Vikramâditya vielgebraucht und diese beginnt mit dem Jahre 56 vor Chr. Man nahm nun ohne Weiteres an, dass dies derselbe Vikrama sei, unter dem Kâlidâsa lebte, und setzte ihn wie auch den Kâlidâsa in das erste Jahr seiner Aera, also das Jahr

---

[1] Vgl. z. B. Weber, Ind. Lit. 1. Aufl. p. 191; 2. Aufl. p. 222.
[2] Vgl. M. Müller, Indien in seiner weltgesch. Bed. p. 286—288. Bhandarkar, Vorrede zu seiner Ausgabe des Mâlatîmâdhava (1876).
[3] 2. Aufl. p. 217 flg.
[4] Vgl. über diesen Vers M. Müller, Indien in s. weltgesch. Bed. p. 246 Anm.
[5] Vgl. oben p. 315.
[6] Vgl. oben p. 314 flg.

Digitized by Google

56 vor Chr., eine Annahme, die in der That völlig unbegründet, auf groben Fehlschlüssen aufgebaut war. Es hat in Indien mehr als einen Fürsten Vikrama oder Vikramâditya gegeben, und hätte daher erst nachgewiesen werden müssen, dass der Vikrama des Kâlidâsa wirklich identisch sei mit dem Vikrama, nach welchem die Aera benannt ist.[1] Dann aber lag vor allen Dingen absolut kein Grund dafür vor, diesen Vikrama selbst in das 1. Jahrhundert seiner Aera zu setzen. Es konnte dies, wie Ad. Holtzmann schon im Jahre 1841 schneidig hervorhob, „ein ebenso grosser Fehler sein, als wenn man Papst Gregor XIII. ins Jahr 1 des gregorianischen Kalenders oder gar den Julius Caesar ins erste Jahr der nach ihm benannten julianischen Periode, d. i. ins Jahr 4713 a. Chr. setzen wollte."[2] Wir wussten nur, dass die mit dem Jahre 56 vor Chr. beginnende Aera ihren Namen nach einem König Vikrama trug; wann aber dieser selbst der muthmassliche Begründer dieser Zeitrechnung, lebte, war damit absolut nicht gesagt oder auch nur angedeutet.

Es war der holländische Indologe Heinrich Kern, der zuerst Licht in diese schwierige Frage brachte und uns den ersten sichern Anhaltspunkt für die Bestimmung von Kâlidâsa's Lebenszeit gab. Unter jenen „neun Edelsteinen" am Hofe des Vikrama wird nämlich auch der berühmte Astronom Varâhamihira genannt, und dieser — das lässt sich durch astronomische Daten feststellen — lebte in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts nach Chr. Wenn nun Varâhamihira, wie jener Spruch besagt, ein Zeitgenosse des Vikrama und des Kâlidâsa war, so lebte eben auch Kâlidâsa in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts nach Chr.[3]

---

[1] Ja, die Tradition einiger neueren indischen Werke giebt ausdrücklich einen anderen, nämlich den König Bhoja, Herrscher von Mâlava, residirend in Dhârâ und Ujjayinî, als denjenigen Vikrama an, an dessen Hofe die neun Edelsteine lebten. Dieser Bhoja aber lebte im 11. Jahrhundert nach Chr. (s. Weber, Ind. Lit. 2. Aufl., p. 218. 219). Dass dies nicht das Zeitalter des Kâlidâsa sein kann, geht indessen — von Anderem abgesehen — schon aus der Thatsache hervor, dass der Name desselben neben dem des Bhâravi auf einer Inschrift aus dem Jahre 634 nach Chr. (Çaka 556) erscheint. Vgl. M. Müller, Indien in s. w. B. p. 262.

[2] Holtzmann, Ueber den griech. Ursprung des indischen Thierkreises, Karlsruhe 1841, p. 19. S. Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 219. 220.

[3] Kern kam aus dem angegebenen Grunde in dem Vorwort zu seiner Ausgabe von Varâhamihira's Bṛihatsaṃhitâ (Bibl. Ind. 1864. 65) p. 20 zu dem Resultat, dass die neun Edelsteine in der ersten Hälfte des 6. Jahrhundert gelebt haben müssten.

Digitized by Google

Diese Annahme stimmt nun auch aufs Beste zu der früher erwähnten Unmöglichkeit, den Kâlidâsa gar zu weit von Bhavabhûti, also vom 8. Jahrhundert, wegzurücken. Kâlidâsa ist älter, reiner, strenger in seiner Kunst als Bhavabhûti, aber etwa zwei Jahrhunderte wären da gerade das Maass, welches nach der inneren Beschaffenheit ihrer Werke die wahrscheinliche zeitliche Differenz bilden könnte; viel darüber hinaus könnte es keinesfalls sein. Die chronologische Stellung, die wir dem Dichter nach dem Inhalt seiner Werke zuweisen möchten, stünde somit im besten Einklang mit der Tradition von seiner Gleichzeitigkeit mit Varâhamihira.

Ich bekenne, dass diese Thatsache mir schon seit Jahren bedeutsam genug erschienen ist, um angesichts der absoluten Unbegründetheit der früheren Ansicht von Kâlidâsa's Zeitalter, es im höchsten Grade wahrscheinlich zu machen, dass der gefeierte Dichter dem sechsten Jahrhundert angehörte, und habe ich dies in meinen Vorlesungen schon seit längerer Zeit gelehrt.

Es sind indessen von den verschiedensten Seiten noch eine solche Fülle wichtiger Argumente zur Stütze dieser Ansicht beigebracht worden, dass dieselbe mehr und mehr an Wahrscheinlichkeit gewonnen hat und gegenwärtig, wie ich glaube, als vollkommen sichergestellt bezeichnet werden darf.

Es war schon beachtenswerth, dass H. Jacobi auf Grund der astrologischen Angaben im Kumârasambhava und Raghuvamça zu dem Resultat gelangte, dass deren Verfasser nicht vor etwa 350 nach Chr. gelebt haben könne.[1] Es lag kein Grund vor, die Autorschaft des Kâlidâsa zu bezweifeln, und wäre also auch damit schon die frühere Ansicht von dessen Lebenszeit unmöglich geworden. Man hätte auch wohl früher schon den Umstand mit berücksichtigen sollen, dass die südlichen Buddhisten den Kâlidâsa in das 6. Jahrhundert setzen.[2]

Vor Allem aber wichtig und maassgebend waren die schon früher von mir erwähnten[3] bahnbrechenden Untersuchungen und Constructionen von Fergusson über das Zeitalter des Vikrama oder Vikramâditya, nach dem die Aera benannt ist.[4]

Kein urkundliches Zeugniss, keine Inschrift, keine Münze wusste etwas von einem König Vikrama im 1. Jahrhundert vor Chr. Fergusson suchte nun zu zeigen, dass der Vikrama

---

[1] Monatsber. d. Berlin. Akad. d. Wiss. 1873 p. 556.

[2] S. Knighton, Ztschr. d. D. M. G. XXII, 730. Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 221 Anm.

[3] S. oben p. 315.

[4] Journ.R. As. Soc. 1880. S. M. Müller, Indien in s. w. Bed. p. 246.

Digitized by Google

oder Vikramâditya, nach welchem die Aera benannt ist, derselbe war, welcher im Jahre 544 nach Chr. die Barbaren in der Schlacht bei Korur[1] aufs Haupt schlug und welcher sonst auch als Harsha von Ujjayinî bekannt ist. Das Datum dieser Schlacht wurde zum Ausgangspunkt für eine neue Zeitrechnung genommen, deren Anfang man gerade 600 Jahre zurück, d. i. auf das Jahr 56 vor Chr. ansetzte.[2]

Diese Annahme würde zusammenbrechen, sobald sich ein sicher beglaubigtes urkundliches Denkmal aus der Zeit vor dem 6. Jahrhundert nachweisen liesse, in welchem die Vikrama-Aera bereits gebraucht wird. Dies ist aber thatsächlich nicht der Fall, und je mehr die Frage weiter untersucht und verfolgt worden ist, um so mehr hat sich die erwähnte Annahme als eine sehr plausible herausgestellt.

Es ist insbesondere Max Müller, der die Frage nach dem Zeitalter des Vikrama, des Kâlidâsa und was weiter damit zusammenhängt in geistvoller, eingehender und überzeugender Weise behandelt hat in seinem Excurs über „die Renaissance der Sanskrit-Literatur".[3] Auf die Details dieser interessanten Untersuchung an diesem Orte näher einzugehen, muss ich mir leider versagen. Nur soviel sei als Ergebniss derselben hervorgehoben, dass alle historischen und literargeschichtlichen Thatsachen auf's Beste zu der Annahme stimmen, dass Kâlidâsa im 6. Jahrhundert nach Chr. lebte, und wenn diese Ansicht zur allgemeingültigen wird oder vielleicht schon jetzt als solche bezeichnet werden darf, so ist dies nicht zum geringsten Theile das Verdienst der Müller'schen Erörterungen.

Was nun endlich Çûdraka, den angeblichen Verfasser der Mṛicchakaṭikâ betrifft, so ist derselbe wahrscheinlich älter als Kâlidâsa, aber sehr weit von dem Zeitalter dieses Dichters kann er auch nicht entfernt sein. Die Schilderung der Sitten in der Mṛicchakaṭikâ erinnert stark an das Daçakumâracaritam[4] und auch alles Uebrige darin weist etwa auf das 6. Jahrhundert

[1] Nach Albiruni zwischen Multan und dem Schlosse Luny gelegen; s. Müller a. a. O. p. 246 Anm. Es ist dies wohl dieselbe Schlacht, welche Târânâtha die Schlacht bei Multan nennt; s. ebenda p. 247.

[2] Aehnlich ist die sogenannte Harsha-Aera dadurch gewonnen, dass man den Anfang derselben um 1000 Jahre zurück, d. i. auf das Jahr 456 vor Chr. ansetzte S. Müller, a. a. O. p. 247.

[3] In seinem Buche „What can India teach us" (1882); deutsch unter dem Titel: Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung (Leipzig 1884), p. 245 flg. (übersetzt von Prof. C. Cappeller).

[4] Vgl. Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 223 Anm. Das Daçakumâracaritam entstammt wahrscheinlich dem 6. Jahrhundert.

Digitized by Google

nach Chr.; höchstens aber könnte dieses Stück nach Pischel dem Ende des 5. Jahrhundert angehören. Die Gründe, die man sonst für ein höheres Alter der Mṛicchakaṭikâ und des Çûdraka angeführt hat (1. oder 2. Jahrh. nach Chr.), sind sämmtlich hinfällig. „Es ist also möglich — schliesst Pischel eine darauf bezügliche Auseinandersetzung – und sogar wahrscheinlich, dass Çûdraka älter ist als Kâlidâsa; was ich aber entschieden in Abrede stellen muss, ist, dass Çûdraka Jahrhunderte älter ist als Kâlidâsa und einer Zeit angehört, in der das griechische Drama irgend einen Einfluss auf das indische hätte ausüben können.“ [1]

Die Blüthezeit des indischen Dramas erstreckt sich nach alledem etwa vom 5. bis zum 8. oder 9. Jahrhundert nach Chr. In das fünfte (vielleicht auch schon in das sechste) Jahrhundert fällt Çûdraka, der Verfasser der Mṛicchakaṭikâ; in das sechste Kâlidâsa; in das siebente Çrîharsha, der angebliche Verfasser der Ratnâvalî [2] und des Nâgânanda; in das achte endlich Bhavabhûti. Auch Viçâkhadatta, der Verfasser des in vieler Hinsicht ausgezeichneten Mudrârâkshasa, lebte wahrscheinlich im siebenten oder achten Jahrhundert nach Chr. [3]

Das sechste Jahrhundert nach Chr. bezeichnet für uns den Gipfelpunkt der klassisch-indischen Literatur. In ihm, dem Zeitalter Kâlidâsa's, entsprangen nicht nur die schönsten Dramen, sondern auch die nächst dem Râmâyaṇa am höchsten geschätzten Kâvya's oder Kunstepen: Kumârasambhava und Raghuvaṃça, und lyrische Dichtungen von dem Werthe des Meghadûta und Ṛitusaṃhâra. In demselben Jahrhundert erlangte die Fabel- und Märchenpoesie der Inder so weiten Ruhm, dass ein persischer König eine Uebersetzung des Hauptwerkes dieser Dichtungsgattung veranstalten liess. Derselben Zeit gehörte der Roman- und Spruchdichter Daṇḍin, der Lyriker Ghaṭakarpara, der Spruchdichter Vetâlabhaṭṭa an, und Gelehrte ersten Ranges, wie der Astronom Varâhamihira, der Lexicograph Amarasiṃha, der Grammatiker Vararuci, der Philosoph Dignâga [4] und so manche Andere.

Diese Blüthe dauert auch im 7. Jahrhundert noch weiter

---

[1] S. Pischel, in der Recension von Fritze, Kausika's Zorn. Gött. Gel. Anz. 1883. Stück 39, p 1231; s. auch p. 1229. 1230.

[2] S. M. Müller, a. a. O. p. 283; Pischel a. a. O. p. 1229.

[3] Vgl. Hillebrandt, Ztschr. d. D. M. G. XXXIX p. 130—132.

[4] Vgl. Müller, Indien in s. w. Bed. p. 267.

Digitized by Google

fort, dem Zeitalter des geistvollen Spruchdichters und Gelehrten Bhartṛihari, der Romandichter Bâṇa und Subandhu, des Dramatikers Dhâvaka, des Mayûra u. a.; in demselben Jahrhundert entstanden gelehrte Werke wie die Kâçikâ u. a. Auch das achte Jahrhundert hat noch Dichter wie Bhavabhûti aufzuweisen, im achten Jahrhundert wird der grosse Vedânta-Philosoph Çamkara geboren. Viel Schönes und Bedeutendes bringen auch die folgenden Jahrhunderte noch hervor, — aber die Höhe des 6. Jahrhundert wird doch nicht wieder erreicht.

Digitized by Google

Zweiundvierzigste Vorlesung.

Die Dramen des Kâlidâsa. Charakteristik und Analyse. Çakuntalâ. Urvaçî. Mâlavikâgnimitram.

Lassen Sie uns die nähere Betrachtung einzelner indischer Dramen mit den schönsten unter ihnen, den Dramen des **Kâlidâsa**, beginnen.

Es sind im Ganzen drei Dramen, welche diesem gefeiertsten unter den indischen Dichtern zugeschrieben werden: die reizende, vielbewunderte **Çakuntalâ**; die **Urvaçî** oder, wie sie im Original heisst, Vikramorvaçî, und endlich das **Mâlavikâgnimitram** oder Mâlavikâ und Agnimitra. Die Echtheit dieses letzteren Stückes ist eine Zeitlang beanstandet worden, darf aber jetzt, wie ich glaube, als erwiesen angesehen werden.

Unter diesen Dramen gehören Çakuntalâ und Urvaçî ihrem ganzen Charakter, dem Stoff wie auch der Ausführung nach näher zusammen. Beide versetzen uns in die graue, sagenhafte Vorzeit Indiens, wie sie uns vor Allem durch das grosse Epos übermittelt ist. Beide führen uns altberühmte Könige jener Sage, den Dushyanta und Purûravas, vor und schildern ihre Liebesabenteuer, das Unheil, das über sie hereinbricht und die endliche versöhnende Auflosung dieses Unheils. Ich möchte Çakuntalâ und Urvaçî als die recht eigentlichen Repräsentanten des **romantischen Wunder- und Märchendramas** der Inder bezeichnen, während das Mâlavikâgnimitram ein Palast- und Haremsdrama, ein modernes Liebes- und Intriguenstück darstellt. In den beiden erstgenannten Dramen sind wir den Grenzen der prosaischen Wirklichkeit entrückt, das Wunderbare waltet hier und übt sein Recht uneingeschränkt. Irdisches und Himmlisches ist ungeschieden. Menschen, Halbgötter, Nymphen und Heilige wogen in buntem Gedränge durcheinander. Aus den Lüften steigt Indra's Wagenlenker zur Erde nieder, um den streitbaren König zum Kampfe gegen die bösen Dämonen abzuholen. Die himmlische Nymphe wird von dem

irdischen Helden beschützt und sie, die eben noch den Götterkönig mit ihrem Spiel ergötzt, naht sich dem irdischen König, um ihm ihre Liebe zu schenken. Der Fluch eines Heiligen übt übernatürliche Wirkungen aus; dem Liebenden ist durch die Kraft desselben plötzlich die Erinnerung an die Geliebte aus dem Gedächtniss geschwunden, und nur der Anblick eines bestimmten Ringes vermag ihm dieselbe wiederzugeben. Die fliehende Urvaçî wird in dem Zauberhaine, den kein Weib betreten darf, plötzlich, wie in einem Märchen, in eine sich rankende Winde verwandelt, um dann später nach Lösung des Zaubers in den Armen des Königs wieder zur verlorenen Geliebten zu werden.

Diese Dramen sind von einer wirklich vollendeten, unnachahmlichen Zartheit und Feinheit aller Empfindungen und Motive. Nichts Rauhes, nichts Schreckendes, nichts Gewaltsames stört hier die schöne Harmonie der zartpoetischen Empfindung, — wie dies doch bei den grossen Dramen der Griechen, Shakespeares und der Modernen oft genug der Fall ist, ja geradezu als ein Kennzeichen dramatischer Kraft betrachtet wird, In Çakuntalâ und Urvaçî ist Alles, ist jede Leidenschaft gesänftigt, abgeklärt, ohne darum doch irgend matt zu werden. Die Liebe erscheint hier in höchst anmuthiger Gestalt und selbst wenn ihre Gluth schon verzehrend zu wirken droht, bleibt sie dennoch in den Grenzen der Schönheit, ist sie nicht im Stande, wilde Eifersucht zu gebären oder in Hass umzuschlagen; der wilde qualvolle Schmerz zeigt sich hier zur tiefen, rührenden Wehmuth gemildert und so fort. Hier hat der indische Geist das M a a s s zu finden gewusst, welches das Kennzeichen echter, vollendeter Schönheit bildet; hier hat er darum für alle Zeiten mustergültig Schönes geschaffen.

Die letztentwickelten Eigenschaften begründen eine unverkennbare Verwandtschaft dieser Schöpfungen mit denen des Goetheschen Genius, und es erscheint in jeder Hinsicht verständlich, warum gerade Goethe von dieser Poesie sich so lebhaft ergriffen, so sympathisch angezogen fühlte; Goethe, dessen ganzes Streben in seinen reifen Jahren darauf ausging, A l l e s mildernd, sänftigend, versöhnend, im Lichte ruhiger Schönheit zu verklären.

Man wird andererseits zugestehen müssen, dass gerade die genannten Eigenschaften, vor Allem die Zartheit in allen Empfindungen und Motiven, diese Stücke wenig geeignet erscheinen lassen, von der Bühne aus bedeutende Wirkung zu üben, zu spannen, zu ergreifen, zu erschüttern. Gerade was wir von

Digitized by Google

zugkräftigen Stücken verlangen, geht diesen Schauspielen ungeachtet ihrer hohen poetischen Vollendung fast völlig ab, und der Versuch, sie auf unserer Bühne heimisch zu machen, wird wohl nie von Erfolg begleitet sein.[1]

Einen weiteren charakteristischen Zug dieser Dramen, im Gegensatze zu denen der Griechen wie der modernen Dichter, bildet das starke Hervortreten der Naturpoesie. Der Mensch erscheint hier im traulichsten, innigsten Verkehre mit der Natur, mit Mango- und Keçara-Bäumen, mit Lianen, Lotus und Pâṭala-Blüthen, mit Gazellen, Flamingos, bunten Papageien und Kokila's. Zu ihnen redet er, mit ihnen lebt er: Diese Naturpoesie bildet ja überhaupt einen stark hervortretenden Zug der indischen Dichtung, im Drama aber würden wir denselben am wenigsten erwarten, und gerade hier tritt er so bedeutsam hervor, gerade hier ist er so reich, so tief, so schön entwickelt, weiss sich mit so gewinnender Liebenswürdigkeit in unser Herz zu stehlen, dass wir ihn um keine Preis missen möchten, dass wir Çakuntalâ und Urvaçî uns ohne ihn gar nicht denken könnten.

Wenn wir Georg Forster's im Jahre 1791 erschienene, wohlgelungene Uebersetzung der Çakuntalâ nach dem Englischen von William Jones zur Hand nehmen und uns in die Lektüre derselben vertiefen, so vermögen wir noch heutzutage die Ueberraschung, das freudige Staunen zu begreifen, mit welchem dieselbe die ästhetisch höchststehenden Geister jener Zeit ergriff und erfüllte. Man wusste wohl, dass die Inder Dramen besässen, dass aber eine so reizende Blüthe der Poesie jenem fernen Boden entsprossen, das hatte Niemand auch nur ahnen können.

Rasch wurde die Çakuntalâ bekannt und berühmt, und die Begeisterung, mit der die grössten Dichter sie begrüssten, war von hoher Bedeutung für das baldige Aufblühen der jungen Sanskrit-Wissenschaft. Herder veröffentlichte Briefe über die

---

[1] Es ist gewiss werth zu bemerken, dass Schiller in seinem Briefwechsel mit Goethe berichtet, er habe die Çakuntalâ „auch in der Idee gelesen, ob sich nicht ein Gebrauch für's Theater davon machen liesse; aber es scheint, dass ihr das Theater direct entgegensteht, dass es gleichsam der einzige von allen zweiunddreissig Winden ist, mit dem dieses Schiff, bei uns, nicht segeln kann. Dies liegt wahrscheinlich in der Haupteigenschaft derselben, welche die Zartheit ist, und zugleich in einem Mangel der Bewegung, weil sich der Dichter gefallen hat, die Empfindungen mit einer gewissen bequemen Behaglichkeit auszuspinnen, weil serbst das Klima zur Ruhe einladet.“ (Briefwechsel No. 843.)

Digitized by Google

Çakuntalâ[1] und verfasste eine Einleitung zu derselben. Die zweite Auflage der Forsterschen Uebersetzung ist von ihm herausgegeben (im Jahre 1803). Goethe bekannte in seinen Annalen, dass er sich Jahre lang in die Bewunderung der Çakuntalâ versenkt habe. Hier schien ihm in vollendeter Harmonie Alles vereinigt zu sein, was des Menschen Herz begehren, sein Sinn zu umfassen vermag, das Schöne, Zarte, Reizende und Bestrickende ebensowohl als das Schlichte, Ernste, Dauernde, das tägliche Brod, das unserem geistigen Leben den Bestand verbürgt, die Natur, der Mensch und der Himmel der Götter, mit welchem die Menschen noch harmlos-naiv verkehren. Das ist der Sinn der begeisterten Distichen, die er Kâlidâsa's Dichtung widmete:

Willst du die Blüthe des frühen, die Früchte des späteren Jahres,
Willst du was reizt und entzückt, willst du was sättigt und nährt,
Willst du den Himmel, die Erde mit Einem Namen begreifen,
Nenn ich, Sakuntala, dich, und so ist Alles gesagt.

Wie viel wir auch später von der indischen Poesie kennen gelernt haben, — Çakuntalâ bleibt doch die schönste, die reizendste Blüthe, die in indischen Landen erblüht ist; ihr Duft kann nie vergehen, so lange es noch Menschen giebt, die für das Schöne in der Dichtung Herz und Verständniss haben.

Çakuntalâ ist das Muster eines Nâṭaka oder Schauspiels höchster Kategorie; der Held ein König der sagenhaften Vorzeit; die Heldin Tochter der himmlischen Nymphe Menakâ und des Weisen Viçvâmitra; ihr Sohn Bharata Stammvater des berühmten Bharatiden-Geschlechtes. Sie können daraus entnehmen, in wie hohem Alterthum die Begebenheit spielt, weit früher als die Kämpfe, welche das Mahâbhârata besingt.

Das Stück umfasst sieben Akte.

Nach dem hübschen Vorspiel, in welchem die Schauspielerin ein allerliebstes Liedchen von der Sommerzeit singt, sehen wir König Dushyanta auf der Jagd, eine Gazelle verfolgend. Einsiedler treten ihm in den Weg, das Thierchen schützend, da es zu ihrem Andachtshaine, dem Wohnort des heiligen Kaṇva, gehört. Der Heilige ist nicht daheim, er hat aber seine Pflegetochter Çakuntalâ mit der freundlichen Aufnahme der Gäste beauftragt. Den Hain betretend wird der König heimlich Zeuge eines reizenden Schauspiels, — Çakuntalâ mit ihren Freundinnen Anasûyâ und Priyamvadâ, unter den Bl[illegible]n und Bäumen

[1] Damals meist Sacontala oder Sakontala geschrieben.

Digitized by Google

des Haines umherwandelnd und unter harmlos anmuthigem Geplauder ihnen aus der Giesskanne Erquickung spendend. Ob auch in ein rauhes Bastgewand, das Kleid der Büsser, gehüllt, nimmt ihre jugendliche Schönheit doch alsbald des Königs Herz gefangen. Ein anmuthiger Zwischenfall giebt ihm den Anlass zu überraschendem Hervortreten. In dem nun folgenden Gespräche wächst die Neigung in Beider Herzen rasch empor. und wie sie scheiden müssen, zögert Çakuntalâ verstellter Weise, indem sie thut, als ob ihr Bastgewand an einem Zweige hängen geblieben sei, und blickt beim Losmachen desselben noch einmal den König an. Dieser fühlt, dass es ihm jetzt unmöglich ist, den Büsserhain zu verlassen und in seine Residenz zurückzukehren:

Mein Körper zwar geht vorwärts, doch das Herz
Fliegt unbefriedigt immer mir zurück,
So wie das seidne Fähnlein der Standarte,
Die man dem vollen Wind entgegen trägt.[1]

Als Gegengewicht gegen allzu sentimentale Stimmung tritt nun im zweiten Akte der Vidûshaka Mâthavya auf, des Königs Narr, komisch ärgerlich über die Jagdleidenschaft wie über die Verliebtheit seines Herrn, ergötzlich und vertraulich mit ihm schwatzend. Der König bestellt die Jagden ab und schützt das Opfer der Einsiedler vor dem Angriff böser Dämonen. Den Narren sendet er an seiner Statt in die Residenz.

Sehr reizend ist der dritte Akt, wo Çakuntalâ, krank, ergriffen von Liebesweh, von den zärtlichen Freundinnen gepflegt in der Laube auf einem Blumenlager gebettet wird, während sie ihr mit Lotusblättern Kühlung zufächeln. Ihr ganzes Herz offenbart sich im vertrauten Gespräche. Der König hört es im Versteck, er tritt zu ihr, und die Herzen der Liebenden finden sich. Er trägt ihr die Ehe nach Gandharven-Art an, sie zaudert, schwankt, — da werden sie gestört, aber wir wissen nun, dass ihre Verbindung gewiss ist.

Ein Zwischenspiel belehrt uns über einen unheildrohenden Vorfall, der den tragischen Knoten des Stückes schürzt. Çakuntalâ hat, in ihre Liebesgedanken versenkt, das Nahen des heiligen Büssers Durvâsa nicht bemerkt und ihm nicht die erforderliche gastliche Begrüssung gewidmet. Der jähzornige Heilige flucht ihr sogleich, nun solle auch ihr Geliebter ihrer vergessen. Nur mit Mühe lässt er sich erbitten, den Fluch dahin

---

[1] Diese Verse, wie auch die meisten weiter unten metrisch gegebenen Stücke, sind der Uebersetzung von E. Meier entnommen.

Digitized by Google

zu mildern, dass beim Anblick des Ringes, den Çakuntalâ als Erinnerungszeichen vom König erhalten, diesem das Gedächtniss an das Geschehene wiederkehren solle. Çakuntalâ erfährt von dem ganzen Vorfall nichts.

Der König, der sich heimlich mit ihr vermählt hat, ist fortgezogen und hat sein Versprechen, sie abholen zu lassen, nicht erfüllt. Der heilige Kaṇva, der die Verbindung nachträglich gebilligt, beschliesst, die Tochter, die inzwischen schon guter Hoffnung ist, mit passendem Geleit dem Gatten zuzusenden. Höchst anmuthig, zart und poetisch ist der Abschied, den nun im vierten Akte Çakuntalâ von dem Andachtshaine nimmt, in dem sie aufgewachsen, von den Freundinnen, von dem Gazellchen, das sie aufgezogen, und der Blume Waldmondschein, die sie gepflegt. Ja, die Waldgottheiten selbst bieten ihr „mit Händen, jungen Baumessprossen ähnlich“ Abschiedsgeschenke dar, Stimmen aus der Luft wünschen ihr Segen und Glück auf den Weg. Ihr Pflegekind, das Gazellchen, schmiegt sich ängstlich-traulich an ihr Gewand; die Freundinnen aber trauern, weil jetzt der Andachtshain für sie verödet ist.

Im fünften Akte tritt Çakuntalâ, von den Einsiedlern und der alten Mutter Gâutamî begleitet, vor den König. Die Scene, die sich nun entwickelt, ist unendlich rührend, wehmüthig und schmerzlich, ja von tiefer tragischer Wirkung. Der König erkennt die einst so heiss Geliebte nicht wieder, er weiss nicht, wer sie ist. Er ist nicht rauh, nicht roh gegen sie, — er kann sich nur auf nichts besinnen. Er sieht sie sinnend lange an; als ein schönes Weib erscheint sie ihm, das Weib eines Andern wohl, — er kennt sie nicht! Gerade dies ist von erschütternder Wirkung. Wäre er roh gegen sie, wir würden erbittert sein, aber so lagert es sich wie mit bleierner Schwere nieder, wie ein unerbittliches dunkles Fatum, das zwei einst sich Liebende für immer und ewig scheidet. Mit Schrecken und Entsetzen weist der König ihr Ansinnen, das Begehren der frommen Begleiter zurück, sie als sein Weib bei sich zu behalten. Wie dürfte er das Weib eines Andern berühren? Sie erinnert ihn an liebliche Ereignisse der Vergangenheit, an Worte, die er einst zu ihr gesprochen, — er weiss nichts mehr davon. Mit zerrissenem Herzen, verzweifelnd, Liebe nicht mehr hoffend, gedenkt sie seines königlichen Ringes, den er ihr gegeben, und um nicht entehrt fortgeschickt zu werden, will sie ihn dem Könige weisen, — aber der Ring ist fort, sie hat ihn im heiligen Teiche, wo sie dem Wasser ihre Huldigung darbrachte, verloren. Nun ist keine Rettung, keine Hülfe mehr

Digitized by Google

zu hoffen. Mit dumpfen Schmerz ergiebt sie sich in ihr schweres Schicksal.

O heilge Erde!
Thu deinen Schooss mir auf!

So ruft sie verzweifelnd aus, da — unmittelbar nach Schluss dieser Scene — wird sie von einem höheren Wesen in die Lüfte entführt und sinnend, trauernd, träumend bleibt der König zurück.

Auf die tragischste Scene folgt die am meisten komische und derbe: Polizeimeister und Schergen, die einen Fischer mit einem kostbaren königlichen Ring erwischt haben, den er vorgiebt in eines Fisches Magen gefunden zu haben. Sie höhnen und misshandeln ihn wegen dieses Märchens, aber der König, sobald er den Ring gesehen, befiehlt, den Fischer freizulassen und belohnt ihn königlich; die Polizeisoldaten aber sind hocherfreut, wie nun der plötzlich Reichgewordene sie als wohlwollender Gönner in die Schenke führt — eine fast Shakespearesche Scene.

Der König hat sogleich den Ring erkannt und mit dem Ringe ist ihm die Erinnerung an alles Geschehene wiedergekehrt. Jetzt trauert er in tiefem Schmerze, dass er so rasend, so verblendet sein konnte, die Geliebteste zu verstossen. Das Frühlingsfest, zu dem die Vorbereitungen schon getroffen waren, wird abbestellt, und in seinem Grame tröstet den König nur das gemalte Bildniss der Geliebten, zu dem er redet, vor dem er seufzt, — aber es ist ein schmerzlicher, trügerischer Trost. Eine himmlische Nymphe sieht ihn so in Weh und Leid versunken und will dies Alles der Çakuntalâ berichten. Indra's Wagenlenker Mâtali steigt aus der Luft herab, um den König zum Kampfe gegen die bösen Dämonen abzuholen.

Nachdem er dieses Werk rühmlich vollbracht hat, sehen wir im siebenten und letzten Akte diese Beiden in Indra's Wagen über die Wolken dahinfahren. Sie landen auf dem Gipfel des Gandharvenberges Hemakûṭa. Dort begegnet dem König ein muthwillig lustiger, hübscher kleiner Knabe, mit einem Löwenjungen spielend, von einer Einsiedlerin geleitet Es ist sein Sohn, den ihm Çakuntalâ in der Verborgenheit geboren. Mit Entzücken begrüsst ihn der König und findet nun auch die verlorene Geliebte wieder, die hier beim göttlich heiligen Kâçyapa, dem Vater des Indra, stillverborgen gelebt. Einer Versöhnung bedarf es nicht, denn der König trägt ja keine Schuld, er stand unter dem Banne höherer Mächte. Mit dem seligen Glück der Wiedervereinigung schliesst das Stück. —

So fein und schön die ganze Anlage und Durchführung der dramatischen Fabel ist, so vollendet, so graciös und anmuthsvoll sind auch eine Menge von Einzelheiten. Nur Weniges davon will ich, Sie daran erinnernd, hervorheben.

Wie schön sagt z. B. der König, als er die zarte, reizende Çakuntalâ im rauhen Büssergewande erblickt:

Der Weise, welcher diesen ohne Kunst
Entzückenden Leib zur Busse eignen will,
Er unternimmt, Schlingpflanzen abzuschneiden
Mit eines Lotusblattes feinem Rande.

Und weiter:

Das rauhe Büsserkleid, das, auf der Schulter
Fein zugeknotet, deckt den vollen Busen,
Verdunkelt ja den Glanz des jungen Leibes,
Gleich einer Blüth', vom gelben Blatt umschlossen.

Und dennoch:

Die Lotusblum' ist lieblich immerdar,
Auch wenn ein Sumpfgewächs sie überdeckt;
Und selbst des Mondes Fleck, ob dunkel auch,
Vermehrt nur seiner Schönheit lichten Glanz.
So scheint auch in dem Bastgewande hier
Das schlanke Mädchen um so schöner nur:
Denn was gereichte nicht zu Schmuck und Zier
Solch schönem Wesen, solcher Huldgestalt!

Wie plastisch anschaulich, wie reizend schildert er nachher die Geliebte, die von der Arbeit des Blumenbegiessens angegriffen ist. Sieh! — sagt er zu der Freundin —

Wie ihre Schultern schlaff vom Kanneheben,
Wie ihre Hände hochroth sind im Innern!
Vom angestrengten Athemholen
Sieht man noch jetzt den vollen Busen wogen;
Ein Netz von heissen Tropfen deckt ihr Antlitz,
Dass der Çirîsha-Schmuck am Ohre klebt;
Und mit der Hand hält sie ihr wallendes Haar,
Das sich beim Fall des Bandes aufgelöst.

Wie fein sagt er dann von ihr, als er forschend späht, ob sie sich ihm wohl zuneige:

Wenn sie auch nie ihr Wort in meines mischt,
So horcht sie doch auf mich, sobald ich rede;
Und kehrt sie auch ihr Antlitz mir nicht zu,
So sucht ihr Auge meist doch auch nichts Andres.

Und später wieder schildert er dem Vertrauten ihr reizendes Zögern beim Weggehen:

Nur wenig Schritte ging die Schlanke vorwärts,
Da blieb sie stehn und sagte, sich verstellend:
„Ein Kuça-Halm hat mir den Fuss geritzt!"
Sodann mit rückgewendetem Gesicht

Digitized by Google

Begann ihr Bastkleid sie von dem Gezweige
Der Bäume loszumachen, ob es gleich
An keinem Zweige hangen war geblieben.

Und allerliebst wieder sagt er von ihr, wie er sie beim Dichten eines Liebesbriefchens an ihn selbst belauscht:

Indessen eine ihrer Augenbrauen
Beim Dichten sich ein wenig aufwärts zieht,
Durchzuckt die Wang' ein leiser Wonneschauer,
Der ihre Liebe deutlich mir verräth.

Sehr anmuthig und fein ist auch das Lied der Königin, in welchem sie dem König seine Unbeständigkeit vorhält:

O Biene, nach der Mangoblüthe,
Nach ihres Mundes süssem Kuss
Stand einst dein Sinn, dein Herze glühte,
Und selig warst du im Genuss!
Nun hast du treulos sie vergessen,
Die du voll Wonne oft geküsst,
Die Lilie an die Brust zu pressen, —
O Biene, wie du grausam bist![1]

Und endlich, wie schön, wie tief und zart empfunden sind des Königs Worte, als er seinen kleinen Sohn findet und, zuerst ihn noch nicht kennend, halbschmerzlich das Vaterglück schildert:

Sein Kind, wenn es ihm hold entgegen lächelt,
Die zarten Knospenreihn der Zähne zeigend,
Wenn's lieblich an zu reden fängt und stammelnd
Schwerzuverstehnde kindische Worte lallt,
Wenn es zum Schoosse seine Zuflucht nimmt, —
Es dann zu heben, auf dem Arm zu tragen,
Ob auch beschmutzt von seiner Füsse Staub:
O das, o das ist eines Vaters Glück!

Der Text der Çakuntalâ liegt uns in zwei, einigermassen von einander abweichenden Recensionen vor: der bedeutend breiter ausgeführten bengalischen, und der kürzeren, knapperen Devanâgarî-Recension, welche ich, mit manchen anderen Indologen, im Ganzen für die ältere und bessere halte.[2] Die erstere lag den Uebersetzungen von Jones und Forster zu Grunde; sie ist früher von Chezy,[3] in neuerer Zeit von Pischel[4] herausgegeben; die Devanâgarî-Recension von Böhtlingk.[5]

---

[1] Diese Strophe ist nach Lobedanz' Uebersetzung gegeben.

[2] Pischel und Fritze sind entgegengesetzter Meinung. Sehr beachtenswerth für die Recensionen-Frage ist ein Artikel von C. Cappeller, Jenaer Literaturzeitung 1877 (Artikel 117).

[3] Paris, 1830

[4] Kâlidâsa's Çakuntalâ. The Bengâlî Recension, with critical notes ed. by Richard Pischel. Kiel 1877.

[5] Çakuntala annulo recognita, drama indicum Kalidasae adscriptum. Ed. Otto Böhtlingk, fasc. prior, Bonnae 1841. (Der zweite

Digitized by Google

Unter den ziemlich zahlreichen Uebersetzungen finde ich die alte Forster'sche immer noch besonders anziehend,[1] wenn auch Manches an ihr zu bessern ist. Es liegt ein feiner poetischer Duft über dem Ganzen. Das Stück ist hier durchweg in Prosa gegeben. Wenig befriedigend war die auf Chezy's Ausgabe beruhende Uebersetzung von B. Hirzel.[2] Ungleich besser die von Ernst Meier, welche nach Böhtlingk's Vorgang sich dem Text der Devanâgarî-Recension anschloss; hier wechselt, wie im Original, Prosa mit gebundener Rede. Meier gab in einer späteren Bearbeitung den Text durchgängig versificirt, fünffüssige Jamben, unterbrochen durch verschiedene andere Strophen.[3] Diese Uebersetzung muss als sehr vorzüglich bezeichnet werden; sie ist geschmackvoll, poetisch und zugleich sehr treu, wohl die beste von allen, die wir bis jetzt besitzen. Recht formgewandt und hübsch, aber weniger treu ist die Uebersetzung von Edmund Lobedanz, die schon eine ganze Reihe von Auflagen erlebt hat. Sie ist im fünffüssigen Jambus verfasst, ebenso wie auch die den Text der bengalischen Recension wiedergebende Uebersetzung von L. Fritze.[5] Es fragt sich, ob diese Anwendung des fünffüssigen Jambus, der dem Orginal völlig fremd ist, das Richtige sein dürfte. Mir will es scheinen, dass das klassische Gewand der Inderin nicht ganz gut zu Gesichte steht. Eine Uebersetzung, die das Original auch in der Form wirklich treu wiederspiegeln wollte, müsste, wie dieses, Prosa und lyrische Strophen wechseln lassen.[6] Dies

---

Fascikel 1842, enthält eine Uebersetzung in Prosa.) Auch Monier Williams hat, im Anschluss an Böhtlingk, die Devanâgarî-Recension herausgegeben, Oxford 1853; 2. Aufl. 1876. — Desgl. C. Burkhard Breslau 1872. — Jîvânanda Vidyâsâgara, Calc. 1880.

[1] Sakontala oder der entscheidende Ring. Ein indisches Schauspiel von Kalidas. Aus den Ursprachen Sanskrit und Prakrit ins Englische und aus diesem ins Deutsche übersetzt mit Erläuterungen von Georg Forster. Zweite rechtmässige von J. G. v. Herder besorgte Ausgabe. Frankfurt a. M. 1803 (1. Aufl. 1791). Eine neue Ausgabe dieses Buches erschien Leipzig 1879.

[2] Zürich 1833; 2. Aufl. 1849. (Bengalische Recension.)

[3] Ernst Meier's Uebersetzung in ihrer ersten Form erschien Stuttgart 1852; die spätere, weit vorzüglichere Bearbeitung ist vom Bibliographischen Institut in Leipzig verlegt.

[4] Sakuntala. Indisches Schauspiel von Kalidasa. Deutsch metrisch bearbeitet von Edmund Lobedanz. 6. Aufl. Leipzig 1878. 7. Aufl. Leipzig 1884. (Die 1. Aufl. erschien 1854.)

[5] Sakuntala. Metrisch ubersetzt von Ludwig Fritze. Schloss-Chemnitz, 1877.

[6] Dieser Meinung ist auch Cappeller in seinem oben citirten Artikel (vgl. das Ende desselben). Treffend bemerkt er: „Einzelne

Digitized by Google

versuchte Meier in seiner ersten Uebersetzung, wurde aber den lyrischen Schönheiten des Originals keineswegs gerecht. Dies hat auch Rückert versucht in einer erst nach seinem Tode herausgekommenen Uebersetzung,[1] die aber leider so wenig gelungen ist, dass man die Aufgabe als noch ungelöst bezeichnen muss.[2]

In ein noch höheres Alterthum hinauf führt uns das zweite Stück des Kâlidâsa, die Vikramorvaçî, d. i. die durch Tapferkeit errungene Urvaçî, zurück. Es schildert die Liebe des Königs Purûravas und der schönen Nymphe Urvaçî. Purûravas und Urvaçî treten uns schon im Ṛigveda als ein Liebespaar entgegen. Max Müller hat es versucht, in der Erzählung von ihnen einen alten Mythus von Sonne und Morgenröthe nachzuweisen, doch, wie ich glaube, ohne genügende Anhaltspunkte. Purûravas gilt als Sohn des Budha, der ein Sohn des Mondes gewesen sein soll, und seine Herrschaft liegt Generationen zurück vor der des Dushyanta. Uebrigens merkt man das hohe Alterthum, in welchem das Stück spielt, demselben ebensowenig an als der Çakuntalâ, da sie beide zwar mit romantisch märchenhaften Zügen reichlich ausgestattet sind, im Uebrigen aber in der Schilderung der Zustände und Personen, des Königs, seines

---

Scenen im indischen Drama, wie die Gespräche der Mädchen, die Rede des Vidûshaka u. dgl. sind durchaus prosaisch gehalten und ertragen die metrische Form nicht; andererseits würden sich gerade die lyrischen Stellen, in kunstvolle Strophen gebracht, dann um so mehr von dem prosaischen Hintergrunde abheben und doppelt wirksam sein." — Wir sind auch von Shakespeare her schon an den Wechsel gebundener und ungebundener Rede im Drama gewöhnt. Uebrigens ist es weder Cappeller's Ansicht noch die meinige, dass man die unnachahmlichen indischen Metra nachzubilden suchen solle. Es müssen uns vertraute, dem jeweiligen Gedanken angemessene lyrische Maasse an deren Stelle treten.

[1] Sakuntala, Schauspiel von Kalidasa. Aus dem Sanskrit übersetzt von Friedrich Rückert. Leipzig 1876.

[2] Freiere Bearbeitungen der Çakuntalâ lieferten W. Gerhard (Leipzig 1820; Sakontala, metrisch für die Bühne bearbeitet); Höppl (1854); Wolzogen (1869); die letztere ist auch mehrfach aufgeführt worden. Endlich haben wir sogar: Sakuntala, Ballet in zwei Akten und fünf Bildern, nach Kalidasa's Dichtung (anonym); Musik von S. Bachrich; in Scene gesetzt von Carl Telle. Wien 1884. — Carl Wittkowsky, Sakuntala. Dichtung. Musik von Ph. Scharwenka (Berlin, Bote und Bock). — Unter den Uebersetzungen in fremde Sprachen ist vor Allem die von W. Jones ins Englische hervorzuheben (1789), auf welcher die Forstersche Uebersetzung beruht. Ins Dänische wurde die Çakuntalâ von Martin Hammerich übersetzt (Kopenhagen 1879); ins Russische von Putjata (Moskau 1879).

Digitized by Google

Hofes u. s. w. wesentlich die Verhältnisse des indischen Mittelalters wiederspiegeln.

Die Vikramorvaçî gehört zu der Gattung derjenigen Stücke, welche Troṭaka genannt werden und in welchen die Begebenheit theils irdisch theils himmlisch sein soll. Es umfasst fünf Akte.

Der Inhalt ist in Kürze etwa folgender·

Nymphen in stürmischer Bewegung treten auf, wehklagend, dass ihre Gespielin Urvaçî von bösen Dämonen geraubt sei. König Purûravas erscheint, hört ihre Klage und macht sich sofort auf den Weg, die Geraubte zu befreien. Die That gelingt. Halb ohnmächtig noch vor Schreck wird Urvaçî von ihm auf seinem Wagen zurückgebracht. Er ist entzückt von ihrer Schönheit, und auch Urvaçî's Herz ist sogleich durch den Anblick ihres kühnen Retters gefangen. Sie müssen aber für's Erste scheiden, da Urvaçî mit ihren Genossinnen vor Indra's Thron erscheinen soll.

Im zweiten Akte wird das süsse Geheimniss des Königs von dem geschwätzigen Vidûshaka einer Zofe der Königin verrathen. Der König, von Liebessehnsucht verzehrt, ergeht sich in dem Garten des Palastes und sucht vergebens bei Mango- und Mâdhavî-Blüthen Trost. Urvaçî erscheint in der Luft mit ihrer Freundin Citralekhâ, von unüberwindlicher Sehnsucht getrieben. Den Augen der Menschen unsichtbar erfährt die schöne Nymphe nun durch das Gespräch zwischen dem König und seinem närrischen Begleiter, wie es um des Geliebten Herz bestellt ist. Auf einem Bhûrja-Blatte schreibt sie ihm das Geständniss ihrer Liebe. Das hingeworfene Blatt wird gefunden und beglückt den Liebenden. Dann tritt Urvaçî selbst vor ihn hin, doch schon nach wenigen Worten, die sie mit dem Geliebten gewechselt, wird sie durch einen Götterboten abgerufen, weil sie vor Indra in einem Schauspiel, welches Bharata veranstaltet, auftreten soll. Sie scheiden voll Betrübniss. Inzwischen hat der leichtsinnige Narr das Bhûrja-Blatt, das ihm zur Bewahrung übergeben war, fallen lassen. Die Königin, schon voll Eifersucht, kommt mit ihrer Zofe herbei. Sie finden das Blatt, und der König wird nun in die grösste Verlegenheit gesetzt. Die Königin ist höchst empfindlich und zornig, und vergebens versucht Purûravas die Gekränkte zu begütigen.

Zu Anfang des dritten Aktes erfahren wir durch ein Gespräch zweier Schüler des Bharata von einem argen Verstoss, den Urvaçî bei der Aufführung des himmlischen Schauspiels „Gattenwahl der Lakshmî“ begangen hat. Sie spielte die Rolle

Digitized by Google

der Lakshmî. Auf die Frage: „Zu wem neigst du dein Herz?“ — musste sie sagen: „Zu Purushottama“, d. h. Vishṇu; statt dessen entschlüpfte ihr: „Zu dem Purûravas!“ Ihr göttlicher Lehrer Bharata verflucht sie deswegen, ihre Stelle im Himmel zu verlieren, doch Indra selbst begnadigt sie und vergönnt ihr, die Liebe des Purûravas zu geniessen, bis er Nachkommenschaft von ihr erblickt. Zu dem Könige, der auf dem Söller des Edelsteinpalastes lagert, kommt die Königin, um den Gatten wegen ihres Betragens von neulich zu versöhnen. Sie hat die schmerzliche Eifersucht überwunden und erklärt, sie werde dem Gemahl nicht zürnen, wenn er sich mit dem Weibe, das er liebe, vereinigen wolle. Als sie fort ist, tritt Urvaçî im Brautgewande hinter den König, mit neckischem Spiel ihm die Augen mit den Händen bedeckend. Die Liebenden sind nun endlich glücklich vereinigt.

Der vierte Akt ist sehr eigenthümlich angelegt. Er ist fast durchweg lyrisch, eine Art Singspiel.[1] Zu Anfang erfahren wir durch ein Gespräch zweier Gespielinnen der Urvaçî von einem schweren Unheil, das inzwischen hereingebrochen. Urvaçî lustwandelte mit dem Geliebten im Gandhamâdana-Walde in der Nähe des Kâilâsa-Berges. Da sahen sie am Ufer der Mandâkinî ein halbgöttliches Mädchen sitzen, mit Sandhügeln spielend. Als der König dieses eine Zeit lang wohlgefällig angesehen, ward Urvaçî von so heftigem Zorne ergriffen, dass sie, die Liebkosungen des Gemahls von sich weisend, sinnbethört durch den Fluch des Lehrers, von ihm floh, und vergessend, dass nach Götterausspruch kein weibliches Wesen den Kumârahain betreten dürfe, in diesen sich hineinbegab. Da wurde sie gleich beim Eintritt in eine sich rankende Winde verwandelt. Und nun irrt der König, vor Schmerz über den Verlust der Geliebten bis zum Wahnsinn getrieben, sie suchend umher. Nur ein Kleinod, der wunderbare Vereinigungsstein, könnte hier Rettung bringen, — aber wo ist der zu finden? — Der König erscheint, starr in die Luft blickend, wahnsinnig, mit Wesen redend, die gar nicht da sind: „Ha, du feindlicher Dämon, halt, halt! Wohin willst du mit meiner Geliebten?“ so ruft er wild, ergreift eine Erdscholle und läuft zum Angriff, — da erschallt Gesang:

Tragend im Herzen der Liebe Weh,
Schüttelnd die Flügel, auf kühlem See —

---

[1] Dieser vierte Akt der Urvaçî ist in Indien mehrfach nachgeahmt worden; vgl. Pischel, Gött. Gel. Anz. 1885. No. 19 p. 760.

Digitized by Google

Die Aeuglein netzet ein Thränenstrom —
Trauert ein junger Schwanensohn.[1]

Da erkennt der König traurig, dass er eine dunkle Wolke für einen bösen Dämon gehalten, und während er sich nun weiter suchend, seufzend, weinend, bald hierhin bald dorthin wendet, erschallt ein Lied nach dem andern. Stolz schaut er sich im Walde um:

Ist die blitzdurchzuckte Wolke doch mein golddurchwirktes Throndach,
Und das Niculabaumgezweige regt sich, Kühlung mir zu fächeln,
Bardengleich mich preisen Pfauen, heller bei der Hitze Weichen,
Unterthane Berge bringen als Tribut mir Regenschauer.

Aber ach, was hilft ihm das, so lange er seine Geliebte nicht gefunden hat. Jetzt glaubt er, ihr Busentuch, grün wie der Bauch des Papageien, zu erblicken, — weinend erkennt er, dass es nur ein Rasenplatz mit Indragopen ist. — Jetzt redet er zum Pfauen, der im Walde schwärmt, flehentlich bittend, ihm der Geliebten Aufenthalt kund zu thun, — doch vergeblich, keine Antwort erfolgt, und auch das Kokilaweibchen, das süssgirrende, bleibt dem Gequälten die Antwort schuldig. — Jetzt erblickt er den Königshansa, den Flamingo. Er hat den leichten, schwebenden Gang der Geliebten an sich, er muss ihn ihr geraubt haben, er muss es wissen, wo sie weilt:

Warum, Hansa, verhehlst du's mir? —
Hättest du nicht an des See's Gestade
Meine Geliebte mit den gebogenen Brauen gesehn,
Sage, du Dieb, wie könntest du grade wie jene
Mit so lieblich tändelndem Gange denn gehn?

(Unter Gesang näher gehend, die Hände faltend)

Vögelchen, gieb das Liebchen mir,
Hast ihr ja doch den Gang geraubt,
Ist erst das eine Stück erkannt,
So gieb auch, was dazu gehört!
Du hast sie gesehn, die Hüftenschwere,
Nur sie den spielenden Gang dich lehrte! — u. s. w.

Er wiederholt das „Vögelchen gieb“ u. s. w. bald schmeichelnd, bald zornig, — aber der Flamingo fliegt auf und davon. Nun wendet er sich zum Cakravâka:

Rothgelbfarbiger Vogel, erhöre mein zärtliches Flehn,
Hast du die Huldin spielend am Frühlingstage gesehn?

Aber auch hier erhält er keine Antwort. Nun redet er eine Biene an:

---

[1] Die metrisch gegebenen Anführungen aus diesem Stücke entstammen der Uebersetzung von A. Hoefer, vgl. weiter unten.

Digitized by Google

Bienchen, erzähle von ihr, die mit den Augen berauschet, —
Oder du hast wohl nie meine Geliebte gesehn?
Hättest du ihres Mundes schönduftigem Athem gelauschet,
Nein, es triebe dich nicht, jetzt zu dem Lotus zu gehn!

An einem Nipa-Baume lehnt der Elephantenfürst, ihn fragt der arme Verlassene:

Der du die stattlichsten Bäume dir beugest im Liebesspiel,
Hast du denn niemals erschauet mein Sehnsuchtsziel,
Jene Berauschende, Herzenaufthauende,
Mehr als des Mondes Glanz Holdanzuschauende?

Der reizende Berg soll ihm Kunde geben:

Berg mit krystallenflächlauterem Wasserfall,
Du mit Gesängen der Genien entzückender,
Du deinen Gipfel mit Blumen bunt schmückender,
Träger der Erde, o zeig die Geliebte mir!

Und wie er den Bergstrom erblickt, da wähnt er, es müsse die Geliebte selber sein, die sich verwandelt:

Seine Wellen sind die Brauen, scheuer Vögel Schaar der Gürtel,
Und der Schaum, der hochgeworfne, ist das flatternde Gewand,
Grade so wie die Geliebte rauscht er krumm und strauchelnd fort,
Ja sie ist in ihrem Zorne ganz gewiss zum Fluss geworden!

Er geht heran und fällt auf die Kniee:

O du süssredendes, du mein ersehntes Weib,
Hab ich doch treulos von dir nie das Herz gewandt!
Sahst du ein Fünkchen von Unrecht in meinem Thun,
Dass du erzürnet mich Sklaven verlassen hast?

Nachdem er dann auch noch eine Gazelle lange vergeblich um Kunde angefleht, fällt ihm durch ein günstiges Geschick jener rothblüthenfarbige wunderbare Vereinigungsstein in die Hände. Von unerklärlichem Drange getrieben umarmt er die Winde, die ihn an die schlanke, zarte Geliebte erinnert, und — selig hält er die Verlorene wirklich in seinen Armen.

Zwischen dem vierten und fünften Akte müssen Jahre verstrichen sein, in denen Purûravas und Urvaçî glücklich mit einander gelebt haben. Im fünften Akte wird Alles in Aufregung gesetzt durch die Kunde, dass ein Geier jenen rothglänzenden Vereinigungsstein geraubt habe. Bald aber kommt beruhigende Nachricht. Der Vogel ist von einem Pfeil getroffen zu Boden gesunken, und so der Stein wiedererlangt. Als der glückliche Bogenschütze erweist sich ein Kshatriya-Knabe, welcher in einer Einsiedelei unter der Pflege einer Büsserin lebt. Er wird vor den König gebracht und es zeigt sich, dass es Âyus, der Sohn des Purûravas und der Urvaçî ist, welchen diese im Geheimen geboren und vor dem Gatten verborgen hat

aufziehen lassen, weil sie nach dem Worte des Indra nur so lange bei Purûravas bleiben sollte, bis dieser Nachkommenschaft von ihr erblickt hätte. In die Freude des Königs über den herrlichen Knaben mischt sich bald Betrübniss, denn Urvaçî thut ihm trauernd kund, dass sie ja nun scheiden müsse. Aber, da nun einmal das indische Drama nicht traurig enden darf, so wird auch dies noch abgewendet. Als ein Deus ex machina erscheint Nârada, der Götterbote, und verkündet dem Könige, dass Indra seiner bald dringend in bevorstehenden Dämonenkämpfen bedürfen werde und dass er ihm als Gunst gern gewähre, Urvaçî lebenslänglich bei sich zu behalten. So endet denn Alles in eitel Freude und Wonne.

Anders ist es in der alten ursprünglichen Sage, die uns im Çatapatha-Brâhmaṇa (11, 5, 1) berichtet wird, einer ernst und tief angelegten Erzählung, die in vielen Punkten von der Fabel bei Kâlidâsa ganz verschieden ist. Dort endet das glückliche Zusammensein mit einem traurigen Scheiden und Meiden. Unerbittlich muss Urvaçî in ihren Himmel heimkehren.

Der Text der Vikramorvaçî ist zuerst herausgegeben von R. Lenz,[1] später mit prosaischer deutscher Uebersetzung von F. Bollensen.[2] In poetischer Weise wurde das Stück im Jahre 1837 übersetzt von Albert Hoefer,[3] der sich auch in der Form an das Original — Prosa, gemischt mit lyrischen Strophen — anschliesst. Ihm folgte im Jahre 1838 B. Hirzel. Eine geschmackvolle Uebersetzung der Urvaçî in fünffüssigen Jamben lieferte auch noch Edmund Lobedanz.[4] Endlich ist noch die auf gründlichster Kenntniss des Originals beruhende werthvolle Uebersetzung von L. Fritze[5] besonders hervorzuheben.

---

[1] Mit lateinischer Uebersetzung und Noten, Berlin 1833. Eine für die damalige Zeit sehr respectable Arbeit.

[2] Nebst ausgiebigen Anmerkungen, Petersburg 1846. — Eine sorgfältige Ausgabe der Vikramorvaçî veröffentlichte auch Shankar P. Pandit, Bombay 1879. — Die südindische Recension des Stückes gab R. Pischel heraus.

[3] Kalidasa's Urvasi. Ein Schauspiel mit Gesängen, deutsch von Dr. Karl Gustav Albert Hoefer. Berlin 1837. — Das Stück war vorher schon deutsch erschienen im „Theater der Hindus", Bd. I p. 283 flg. (Weimar 1828), hier aber nicht aus dem Sanskrit übersetzt, sondern nach Wilson's englischem Werk (Select Specimens of the Theatre of the Hindus).

[4] Urvasi. Indisches Schauspiel von Kalidasa. Deutsch metrisch bearbeitet von Edmund Lobedanz, Leipzig 1861; 2. Aufl. Leipzig 1873. 3. Aufl. 1884.

[5] Leipzig 1880 (Reclam, Univ.-Bibl. No. 1465). Eine franz. Uebersetzung der Vikramorvaçî gab Ph. E. Foucaux heraus, Paris 1879.

Digitized by Google

Wir haben endlich noch das dritte Drama des Kâlidâsa, das Mâlavikâgnimitra oder Mâlavikâ und Agnimitra, mit einigen Worten zu besprechen.

In dem Prolog des Stückes nennt sich Kâlidâsa als Verfasser desselben. Es ist indessen, wie früher erwähnt, die Echtheit seiner Autorschaft eine Zeitlang bestritten worden, weil das Stück zu sehr von Kâlidâsa's anderen Dramen abweiche, zu wenig ihnen an Werth gleichkomme. Diese Ansicht ist von Albrecht Weber, wie ich glaube mit Erfolg, in einem längeren Vorwort zu seiner Uebersetzung des Mâlavikâgnimitra (im Jahre 1856) widerlegt worden. Es liegt in der That kein genügender Grund vor, die Echtheit des Stückes und die Richtigkeit jener Angabe des Prologes zu bestreiten. Es ist ein feines, geschmackvolles Drama, mit vielen poetischen Schönheiten. Diction und Gedanken stimmen durchaus zu den anderen Stücken desselben Autors, wie Weber das in einer ganzen Reihe von Einzelheiten nachweist.[1] Wenn im Uebrigen das Stück nicht ganz auf der gleichen Höhe vollendeter poetischer Schönheit steht wie etwa die Çakuntalâ, so braucht es doch wohl nicht besonders nachgewiesen zu werden, dass ein Dichter nicht mit jedem Wurfe das Höchste erreicht. Ausserdem ist das hier speciell in der Natur des Stoffes sehr wesentlich mitbegründet. Mâlavikâgnimitra ist eben kein Drama höchster Kategorie, kein romantisches Helden- und Götterdrama wie Çakuntalâ und Urvaçî, sondern ein Stück, unmittelbar aus dem Palast-, Hof- und Haremsleben der mittelalterlich-indischen Fürsten gegriffen, eine Art Sittengemälde, das in dieser Sphäre spielt. Uebrigens aber haben auch Çakuntalâ und Urvaçî manche Züge, die derselben Sphäre angehören und direkt an Aehnliches im Mâlavikâgnimitra erinnern; so z. B. die zornige Eifersucht der Königin mit dem obligaten Fussfall seitens des Königs in der Urvaçî, die mehr schmerzliche Eifersucht der Fürstin Hansapadikâ in der Çakuntalâ u. dgl. m.

Das Stück behandelt die Liebschaft des Königs Agnimitra und der schönen Mâlavikâ, die sich unter den Dienerinnen seiner Gemahlin, der Königin Dhâriṇî, befindet und von dieser, ihrer Schönheit wegen, ängstlich vor den Augen des Gemahls verborgen gehalten wird. Die verschiedenen Versuche des Königs, mit Hülfe seines Vertrauten Mâlavikâ zu Gesichte zu bekommen, sich mit ihr zu verständigen, zu ihr zu sprechen, geben Anlass zu einer Menge von Intriguen und kleinen Kriegen bei Hofe,

[1] Vgl. a. a. O. p. XXIII.

Digitized by Google

die einen ebenso harmlosen als anmuthigen Charakter tragen. Der König erscheint dabei keineswegs als ein genusssüchtiger Despot, der Alles sein zu nennen beansprucht, vielmehr trägt seine Neigung den Stempel grosser Zartheit, und mit äusserster Rücksicht ist er bemüht, jede Kränkung seiner anderen Gemahlinnen — er hat deren natürlich mehrere — zu vermeiden. Ein komischer Streit zwischen zwei Lehrern der Musik und des Tanzes bei Hofe, Haradatta und Gaṇadâsa, von denen der eine zum König, der andere zur Königin hält, giebt dem König Gelegenheit, Mâlavikâ ihre ganze Anmuth entfalten zu sehen da sie als beste Schülerin des einen dieser eitlen Musiker sich in Gesang und Tanz vor dem versammelten Hofe produciren muss. Eine würdige alte buddhistische Schwester, Kâuçikî, bildet eine sehr gelungene Figur in diesem Ensemble, indem sie zuerst als geehrte Rathgeberin und Kunstkritikerin auftritt, später sich als die geheime Beschützerin und Helferin der Mâlavikâ erweist. Die verschiedenen Versuche des Königs, zu einem vertraulichen Gespräch mit Mâlavikâ zu gelangen, werden in ergötzlichster Weise durch die Eifersucht insbesondere der zweiten, bisher begünstigten Königin Irâvatî gestört, die der König dann mit grösster Mühe zu versöhnen suchen muss. Mâlavikâ wird endlich von der Königin eingesperrt, aber durch eine sehr gelungene List des Vidûshaka wieder befreit, — und so geht das kleine Intriguenspiel weiter fort, bis sich endlich zu allseitiger Ueberraschung plötzlich herausstellt, dass Malavikâ von Geburt eine Prinzessin ist, die durch verschiedene unglückliche Umstände von den Ihren getrennt, in Räuberhände gefallen und als Dienerin an den Hof Agnimitra's gekommen, was aus bestimmten Gründen nicht früher offenbart werden konnte, obgleich jene alte buddhistische Schwester Alles genau wusste. Nun können die Königinnen nichts weiter gegen die Neigung ihres Gemahls einwenden, und es endet Alles in Lust und Heiterkeit.

Das Ganze lässt sich in Anlage und Charakter am ehesten vielleicht mit einer Shakespeareschen Komödie vergleichen. Heitere und ernste Momente greifen in einander, aber Alles ist doch mehr von leichter Art. Gar manche humoristische Motive und Reden erinnern an Shakespeare. So z. B. der Streit zwischen den beiden Musiklehrern, von denen der eine zum anderen prahlend sagt: „Du bist nicht meinem Fussstaube zu vergleichen!“ Und dieser erwidert: „Zwischen Euch und mir ist ein Unterschied wie zwischen dem Meer und einer Pfütze!“ Nach diesen Beleidigungen muss ein Wettkampf stattfinden. —

Digitized by Google

Wie Mâlavikâ mit Gesang und graciösem Tanz ganz reizend ihre Aufgabe gelöst hat, zieht der närrische Vidûshaka das Armband von des Königs Hand und giebt es ihr. Die eifersüchtige Königin fährt auf ihn ein: „Wie darfst du den Schmuck verschenken?“ Der Vidûshaka erwidert keck: „Nun, ganz einfach, weil er nicht mir gehört!“ u. dgl. m.

Das Stück umfasst fünf Akte. Der König Agnimitra ist übrigens eine historische Person. Er gehörte zur Dynastie der Çuñga, lebte im zweiten Jahrhundert vor Chr. und regierte in der Stadt Vidiçâ,[1] an dem gleichnamigen Flusse.

Der Text des Mâlavikâgnimitra ist von F. Bollensen herausgegeben.[2] Eine Uebersetzung desselben verdanken wir Albrecht Weber;[3] eine andere Ludwig Fritze;[4] eine englische C. H. Tawney (Calcutta 1875); eine französische P. E. Foucaux (Paris 1877).

Diesem Drama des Kâlidâsa nah verwandt und, wie es scheint, demselben nachgebildet, ist Ratnâvalî oder „die Perlenschnur“, deren Verfasser nach der Ueberlieferung und dem Vorspiel des Dramas der König Çrîharsha oder Çrîharshadeva von Kaschmir sein soll, welcher in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts lebte. Indessen darf es als wahrscheinlich bezeichnet werden, dass nicht dieser König, sondern ein am Hofe desselben lebender Dichter dasselbe verfasst hat.[5] Die Vermuthungen über die Person desselben werden wir später in anderem Zusammenhange kennen lernen.[6]

---

[1] Vidiçâ oder Bidiçâ, das nachherige Bilsa, Bhilsa. Vgl. übrigens oben p. 305.

[2] Leipzig, 1879 (mit kritischen und erklärenden Anmerkungen). Auch von O. F. Tullberg, Bonn 1840, und von Shankar P. Pandit, Bombay 1869.

[3] Mâlavikâ und Agnimitra. Ein Drama des Kâlidâsa in fünf Akten. Zum ersten Mal aus dem Sanskrit übersetzt von Albrecht Weber. Berlin 1856.

[4] Leipzig, 1881.

[5] Vgl. Fritze, Uebersetzung der Ratnâvalî, Vorr. p. XI. Weber Ind. Lit. 2. Aufl. p. 224. 333. Müller, Indien in s. w. B. p. 282. 283.

[6] Vgl. unten Vorlesung XLIV.

Digitized by Google

Dreiundvierzigste Vorlesung.

Die Mṛicchakaṭikâ oder „Das irdene Wägelchen" des Çûdraka.

Das Drama, dessen Charakteristik ich heute versuchen will, ist so sehr von den bisher besprochenen Stücken verschieden, so merkwürdig, so voll dramatischen Lebens, voll Kraft und Frische, voll übersprudelnden Humors und Witzes, dass man die Vielseitigkeit des indischen Geistes nicht genug bewundern kann, der ein solches Stück neben den zartpoetischen Schöpfungen des Kâlidâsa hervorbringen konnte. Es liegt urwüchsige, gesunde Kraft in diesem Schauspiel. Wenn das Talent Kâlidâsa's eine gewisse Verwandtschaft mit dem Goethe's zeigt, so erinnert dagegen der ganze Geist, Charakter und Diction dieses Stückes ganz merkwürdig an Shakespeare. Sein Name ist Mṛicchakaṭikâ, d. h. das irdene Wägelchen, angeblich von einem Könige namens Çûdraka verfasst, der im Prolog des Stückes mit überschwänglichen Worten gepriesen wird. Indessen muss es als wahrscheinlich bezeichnet werden, dass nicht Çûdraka selbst das Stück geschrieben, sondern ein ihm ergebener, von ihm unterstützter Dichter, der dann aus Höflichkeit und Dankbarkeit dem Könige die Autorschaft seines Werkes abtrat, wie dies auch sonst in Indien öfters vorgekommen ist.[1] Der Name des wirklichen Dichters lässt sich aber nicht mit Sicherheit ermitteln, und so behalten wir bis auf Weiteres den traditionellen Autornamen bei.[2] Das Stück dürfte etwa dem

---

[1] Vgl. oben p. 628.

[2] Pischel hat vor einigen Jahren die Vermuthung ausgesprochen, ein von Bâṇa im Harshacaritam erwähnter Dramatiker Bhâsa, in dessen Stücken sehr viele Personen aufgetreten sein sollen, möchte der Verfasser der Mricchakatikâ sein. (Vgl. Gött. Gel. Anz. 1883. Stück 39. p. 1232—1234.) Er ist indessen jetzt der Ansicht, dass vielmehr Dandin die Mṛicchakaṭikâ verfasst habe und glaubt den Nachweis dafür liefern zu können. (Vgl. Gött. Gel. Anz. 1885 No. 19, p. 765.) Ist dies richtig, so gehört die M. wohl dem sechsten Jahrhundert nach Chr. an. Die erwähnte Vermuthung hat nach dem, was Pischel neuerdings in der Einleitung zu Rudraṭa's Çriñgâratilaka etc. p. 16 flg. anführt, allerdings Manches für sich, scheint mir aber doch nicht gesichert.

Ende des fünften oder dem sechsten Jahrhundert nach Chr. entstammen[1] und hat den Anspruch, unter den auf uns gekommenen Dramen der Inder das älteste zu sein. Es gehört zur Gattung der sogenannten Prakaraṇa's[2] und umfasst zehn Akte.

Der Name des Stückes, „das irdene Wägelchen", ist eigentlich wenig charakteristisch, da das irdene Wägelchen darin nur eine nebensächliche Rolle spielt, wie wir späterhin sehen werden. Der Schauplatz der Handlung ist Ujjayinî und Umgebung. Die Zahl der auftretenden Personen ist eine sehr bedeutende, und eine Fülle der verschiedensten Charaktere bewegt sich scharf und klar gezeichnet vor unserem Auge in buntem Durcheinander.

Die Hauptpersonen des Stückes sind Câruḍatta, ein ehemaliger Handelsherr aus der Kaste der Brahmanen, der durch zu grosse Freigebigkeit sein Vermögen eingebüsst hat, und Vasantasenâ, eine reiche Hetäre, die den armen aber edlen Cârudatta leidenschaftlich lieb gewinnt und durch diese Liebe gehoben und veredelt wird, bis sie endlich ihr höchstes Ziel erreicht und seine rechtmässige Gattin wird. Es treten ferner in dem Stücke auf: die erste Gemahlin des Cârudatta und sein Söhnchen Rohasena; Mâitreya, ein Brahmane, Freund und Spassmacher im Hause Cârudatta's; Saṃsthânaka, der Schwager des Königs Pâlaka, jener freche, dumme und gemeine Renommist den ich dem Shakespeareschen Cloten an die Seite stellte; er bemüht sich in brutalster Weise, die Hetäre für sich zu gewinnen, wird aber von ihr hartnäckig mit Verachtung zurückgewiesen. Es erscheinen ferner: ein Schmarotzer im Gefolge des Saṃsthânaka; Âryaka, ein junger Hirte, der durch eine Revolution den Thron des Pâlaka besteigt; Çarvilaka, ein Brahmane, zugleich Liebhaber der Madanikâ, der Dienerin der Vasantasenâ, und Dieb nach allen Regeln der Kunst; ferner ein Bader, der Unglück im Spiele hat und in Folge dessen buddhistischer Mönch wird; ein Spielhalter und mehrere Spieler; Richter, Gerichtsdiener, Schreiber, Wächter der Stadt, Henkersknechte; die Mutter der Hetäre, eine alte Kupplerin; Diener und Dienerinnen aller Art.

Der erste Akt, betitelt „die Anvertrauung des Schmuckes",[3]

---

[1] Vgl. oben p. 608. [2] Vgl. oben p. 594.

[3] Nach indischer Sitte bekommt jeder Akt seinen Titel, eine Art Ueberschrift, wie wir sie den einzelnen Capiteln zu geben pflegen. — Den Prolog habe ich weggelassen. — Alle direkten Reden der einzelnen Personen gebe ich nach Böhtlingk's Uebersetzung. Vgl. den Schluss dieses Capitels.

Digitized by Google

beginnt mit einem Zwiegespräch zwischen Cârudatta und seinem munteren Freund und Begleiter Mâitreya, in welchem der erstere seinem Grame über die veränderten Glücksumstände und die bitteren Erfahrungen, die er seither gemacht, Ausdruck giebt. „Freund! — sagt er — es ist nicht das Geld, das mich niederbeugt. Das aber, sieh, zehrt an mir, dass die Gäste unser Haus meiden, weil das Geld daraus verschwand."

Die Hetäre Vasantasenâ tritt auf, verfolgt von Saṃsthânaka, dem Schwager des Königs, Sthâvaraka, dem Diener des Saṃsthânaka, und einem Schmarotzer. Sie rufen ihr alle zu, sie möge doch stehen bleiben. Der Saṃsthânaka ruft: „Bleib stehen, Vasantasenâ, bleib stehen! Was soll das Gehen, Laufen, Fliehen und Stolpern? Lass Gnad' ergehen, Mädchen! Du wirst nicht sterben, bleib einen Augenblick stehen! Mein armes Herz verbrennt vor Liebe wie ein in einen Kohlenhaufen gefallenes Fleischstück. — — Bleib stehen! — Ich habe dich schon in meiner Gewalt, wie einst Râvaṇa die Kunti."[1] Und dann bricht seine ganze Rohheit hervor. Er sagt zu dem Schmarotzer: „Kluger Herr! Die da ist die Peitsche des Geldstücke stehlenden Liebesgottes, eine Fischesserin, eine Tänzerin, ein Stumpfnäschen, eine nicht zu bändigende Geschlechtsschänderin, ein Schmuckkästchen des Liebesgottes, eine Hurenmutter, eine Zierpuppe, eine Metze und eine Hure. Diese zehn Namen habe ich ihr gegeben, und noch immer will sie nichts von mir wissen!" — Schmarotzer und Diener bemühen sich nun auch endlich, die Hetäre zu rufen, zu fangen. Sie ruft nach ihrer Dienerschaft, ihren Mädchen. „Ha, — ruft der Saṃsthânaka — wenn es Frauenzimmer sind, so kann ich ihrer hundert niedermachen. Ich bin ein Held!" Dann wieder wendet er sich mit renommistischer Werbung an die Hetäre: „Ich, ein Gottmensch, ein Mann, ein Vâsudeva, bewerbe mich um deine Liebe." — Der Schmarotzer fragt ihn, ob er nicht das Klingeln der Schmucksachen der Hetäre höre oder den Duft ihres Kranzes spüren könne. Er antwortet: „Den Geruch des Kranzes höre ich, aber das Geklingel eines Schmuckes kann ich nicht deutlich sehen, weil die Finsterniss mir die Nase verstopft hat." [Das sind solche unsinnige Verdrehungen, wie sie gerade auch die Dummköpfe bei Shakespeare, Cloten und ähnliche, nicht selten produciren.] Die Thür von Cârudatta's Hause öffnet sich inzwischen, Mâitreya kommt mit der Magd Radanikâ heraus, und Vasantasenâ schlüpft hülfesuchend in die offene Thür. In der Dunkelheit suchend packt der Königsschwager plötzlich den Schmarotzer und schreit: „Ich habe sie, ich habe sie!" — „Thor! ich bin es ja!" ruft dieser ärgerlich. Dann packt er wieder seinen eigenen Diener: „Ich habe sie! ich habe sie!" Endlich aber glaubt er sie wirklich zu haben; er hat Cârudatta's Magd Radanikâ, die eben auf die Strasse getreten, an den Haaren gepackt:

„So wirst du denn, Mädchen, am Kopfe gepackt, an den Haaren,

[1] Man sieht, der Königsschwager liebt seine Gelehrsamkeit anzubringen, aber es ist verkehrtes Zeug; Râvaṇa packt bekanntlich nicht die Kunti, sondern Sitâ. Aehnlich sagt er nachher: Warum fliehst du unter dem Geklingel der vielen Schmucksachen wie Drâupadi vor Râma? — Die Personen des Râmâyaṇa und Mahâbhârata werden wüst durcheinander geworfen.

Digitized by Google

an der Frisur, an den Locken! Schreie, wehklage und rufe Caṇḍa, Çambhu, Çiva, Çaṃkara oder Içvara!"

Radanikâ (erschrocken): Was habt ihr, hochverehrte Herren, im Sinne?

Schmarotzer: Bastard! Das ist ja eine fremde Stimme.

Saṃsthân. Kluger Herr! Die Tochter einer Sklavin hat ihre Stimme gewechselt wie eine Katze, wenn sie nach saurem Rahm ein heftiges Verlangen hat.

Der Irrthum stellt sich aber doch heraus und der Schmarotzer bemüht sich, den erzürnten Brahmanen Mâitreya zu begütigen. Er benimmt sich dabei recht manierlich und sucht die Rohheiten des Saṃsthânaka, den er innerlich verachtet und oft genug „Thor" anredet, einigermassen auszugleichen, wie er auch vorhin schon selbst heimlich der Vasantasenâ zur Flucht verholfen. Er sucht dem Saṃsthânaka klar zu machen, dass hier ein so ehrenwerther Mann wie Cârudatta beleidigt sei, dieser aber lässt sich durch nichts imponiren, lärmt und schimpft in der pöbelhaftesten Weise. „Du erbärmlicher Brahmanen-Junge! Du Krähenfusskopfschädel!" schreit er den Mâitreya an und befiehlt ihm, Cârudatta zu sagen, die Hetäre sei zwar in ihn (Cârudatta) verliebt, wenn er ihm dieselbe aber nicht ausliefern werde, so sei ihm ewige Feindschaft geschworen. „Sprichst du anders, so zerschmettere ich dir den Kopf wie eine Kapittha-Frucht, die man unter einen Thürflügel steckt." Dann lässt er sich vom Diener sein Schwert reichen, fasst es aber verkehrt an und geht unter allerlei albernen Redensarten ab.

In der nun folgenden Scene bittet die Hetäre den Cârudatta, ihr Schmuckkästchen in Verwahrung zu nehmen, da sie um dessentwillen von jenen Leuten verfolgt werde. Es ist dies aber nur eine List von ihr, um in Beziehung zu Cârudatta zu bleiben, den sie heimlich liebt. Mâitreya empfängt den Schmuck, und die Hetäre wird hinausgeleitet.

Im zweiten Akte finden wir die Hetäre Vasantasenâ im Gespräch mit ihrer vertrauten Dienerin Madanikâ. Schon lange hat die Dienerin ein seltsam verändertes Wesen an ihr wahrgenommen; jetzt offenbart ihr die Herrin, dass sie von einer tiefen Neigung zu Cârudatta erfasst sei. Zwar wendet Madanikâ ein: „Hetäre, es heisst, dass er arm sei." Aber Vasantasenâ erwidert: „Darum liebe ich ihn gerade. Eine Hetäre entgeht allem Tadel in der Welt, wenn sie ihr Herz an einen armen Mann hängt." Die Einwendungen der Dienerin verschlagen nichts. Sie liebt Cârudatta und verabscheut Saṃsthânaka, wenn er sie auch mit Reichthümern überhäufen will.

Ein Bader, der im Spiele mehr verloren hat, als er besitzt, kommt verwirrt auf die Bühne gestürzt. Er ist dem Spielhalter entlaufen, als derselbe beim Anschreiben begriffen war. Jetzt sind ihm die Verfolger auf den Fersen. Rückwärts gehend betritt er einen leeren Tempel und stellt sich in demselben als Gottesbild auf. Der Spielhalter und ein Spieler, denen er zehn Goldstücke schuldet, kommen ihm schreiend nachgelaufen, und es entwickelt sich nun eine höchst lebendige, ganz Shakespearesche Scene. Sie treten in den Tempel, merken die List und

Digitized by Google

fangen nun an, das vermeintliche Gottesbild hin und her zu wenden. Dann verständigen sie sich durch Zeichen und setzen sich zum Spiele hin. Nun geräth der Bader als leidenschaftlicher Spieler in die grösste Aufregung. „He! — sagt er zu sich — das Geklapper der Würfel reisst das Herz des seiner Goldstücke losgewordenen Mannes mit sich fort, so wie das Gedröhne der Trommel das Herz eines um seine Herrschaft gekommenen Fürsten. Ich weiss, dass ich nicht spielen werde — spielen heisst so viel als vom Gipfel des Sumeru herabstürzen — und dennoch reisst das an den süssen Gesang des Kokila erinnernde Geklapper der Würfel mein Herz mit sich fort.“ Jetzt ruft der

Spieler. Ich muss werfen, ich!

Spielhalter. Nein, ich muss werfen, ich!

Da springt der Bader plötzlich hervor: „Ich muss ja werfen!“ Nun wird er gepackt „Bezahle! bezahle auf der Stelle!“ Er kann sich nicht losmachen, sie wollen akkordiren; er versucht nun durch verschiedene Kniffe die Beiden um das Ihrige zu prellen und will dann fort. Aber er wird nicht losgelassen. „Ich bin wohl ein geriebener Schelm — ruft der Spielhalter — aber auf solche Gaunerstreiche verstehe ich mich nicht. So gieb denn jetzt, Schurke, das ganze Geld heraus!“

Bader. Wie soll ich das bezahlen?

Spielhalter. Verkaufe deinen Vater, aber bezahle!

Bader. Woher käme der Vater?

Spielhalter. Nun, so verkaufe deine Mutter, aber bezahle!

Bader. Woher käme die Mutter?

Spielhalter. Nun verkaufe dich selbst, aber bezahle!

Bader. Erweist mir die Gnade und führt mich auf die Hauptstrasse!

Und nun bietet er sich selbst für zehn Goldstücke zum Verkauf aus, geführt von dem Spielhalter; aber er findet keinen Käufer. Der Spielhalter misshandelt ihn, schleift den auf die Kniee Gefallenen am Boden hin, da kommt ein anderer Spieler, Darduraka, herbei. Dieser nimmt die Partei des Baders und sucht ihn auf jede Weise loszumachen. Endlich proponirt er dem Spielhalter:

Gieb dem Manne zehn andere Goldstücke, damit auch er das Spiel betreibe!

Spielhalter. Was soll denn daraus werden?

Darduraka. Gewinnt er, so bezahlt er dir.

Spielhalter. Falls er aber nicht gewinnt?

Darduraka. Dann bezahlt er nicht.

Spielhalter. Geschwätz ist hier nicht am Platz. Wenn du, Schelm, so redest, dann gieb du ihm das Geld. Auch ich heisse ja der Schelm Mâthura und lehre falsch spielen. Auch fürchte ich mich vor Niemandem. Du, Schelm, bist ein bescholtener Mann.

Darduraka. Wer ist ein bescholtener Mann?

Spielhalter. Du bist ein bescholtener Mann!

Darduraka. Dein Vater ist ein bescholtener Mann.

Und nun gerathen sie in wüthendes Gezänk, endlich fangen sie sich an zu prügeln. Der Spielhalter giebt dem Bader einen Faustschlag auf die Nase, dass er blutet, Darduraka aber wirft dem Spielhalter Sand in die Augen. Unterdessen entflieht der Bader und nimmt seine Zuflucht zur Vasantasenâ. Diese wird ganz für ihn gewonnen, als er ihr erzählt, dass er einst bei Cârudatta gedient habe, und dessen edle Eigenschaften nicht genug preisen kann. Cârudatta's Verarmung hat auch

Digitized by Google

ihn brodlos gemacht, da hat er sich dem Spiele ergeben. Als der Spielhalter den Armen nun auch bis hierher verfolgt, wird er von der Hetäre in glänzender Weise abgefunden. Der Bader aber beschliesst, nachdem er so viel Ungemach und Geringschätzung erfahren, ein buddhistischer Bettelmönch zu werden. Die Hetäre warnt ihn: „Hüte dich vor Uebereilung!“ Aber der Bader erwidert: „Hetäre! der Entschluss ist gefasst. Dem Spiele habe ich es zu verdanken, dass alle Welt vor mir einen Abscheu hat. Von nun an kann ich unverhüllten Hauptes auf der Hauptstrasse einherschreiten.“

Im dritten Akte — der Einbruch genannt — kehren Cârudatta und Mâitreya von einem Concert nach Hause zurück. Cârudatta ist noch ganz entzückt, schwärmt von den Tonübergängen, der sanften Stimme u. dgl. Für Mâitreya scheint der Gesang des Künstlers zu zart gewesen zu sein; er sagt. „Mich bringen indess zwei Dinge zum Lachen: wenn eine Frau Sanskrit spricht und wenn ein Mann pianissimo singt.“ Unter solcherlei Gesprächen legen sie sich schlafen. Mâitreya hat das Kästchen mit Vasantasenâ's Schmucksachen bei sich, um es bei Nacht zu behüten. — Nun tritt Çarvilaka auf, ein heruntergekommener Brahmane, der in Madanikâ, die Dienerin der Vasantasenâ, verliebt ist und, um sie loskaufen zu können, jetzt einen Diebstahl begehen will. Er ist aber, wie wir bald merken, ein Kenner des Diebeshandwerks. Er introducirt sich gleich mit trefflichster Selbstironie: „Die Nacht, mit dichter Finsterniss die Gegenstände verdeckend, verhüllt wie eine Mutter einen Helden sonder Gleichen, der ein fremdes Haus zu schädigen entschlossen ist .... Hart am Baumgarten habe ich eine Oeffnung gemacht und durch sie bin ich hineingeschlüpft. Jetzt gilt es auch das Haus zu schädigen. — Wohl nennen die Leute es gemein und sagen, dass es Diebstahl, nicht Heldenmuth sei, wenn es zur Schlafenszeit geschieht und wenn man solche, die kein Arg haben, auf eine hinterlistige Weise beeinträchtigt; aber, ehe ich im Dienst ehrerbietig die Hände falte, lasse ich mir lieber sogar den Tadel gefallen, da ich diesen aus freien Stücken erwähle. Diesen selben Weg hat ja Açvatthâman, Droṇa's Sohn, beim nächtlichen Morde der Fürsten eingeschlagen.“[1] Nun sieht er nach einer schadhaften Stelle, wo er die Oeffnung anbringen könne; er betastet die Wand: „Diese Stelle ist durch beständigen Sonnenschein und Regengüsse beschädigt und auch vom Salpeter angefressen. Auch ist ein Mauseloch hier. So hätte ich denn mein Ziel erreicht. Jenes ist bei den Söhnen des Gottes Skanda (den Dieben) das erste Zeichen für einen glücklichen Erfolg. Ehe ich aber hier an's

[1] Vgl. oben p. 473. 474.

Digitized by Google

Werk gehe, fragt es sich, welche Art von Oeffnung ich machen soll. Da hat nun der Gott mit der goldenen Lanze vier Mittel zur Bildung einer Oeffnung angegeben, als da sind: gebrannte Ziegel muss man herausziehen, ungebrannte zerschlagen, Lehmklumpen mit Wasser begiessen, und Holzwerk spalten. Da ich hier gebrannte Ziegel vor mir habe, so muss ich sie herausziehen. Die Form der Oeffnung kann sein: eine aufgeblühte Lotusblume, eine Sonne, ein zunehmender Mond, ein länglicher Teich, ein Svastika oder ein Wassertopf. An welcher Stelle soll ich nun meine Kunst zeigen, damit die Bürger, wenn sie morgen die Form erblicken, in Staunen gerathen? — Bei gebrannten Ziegeln nimmt der Wassertopf die oberste Stelle ein. So will ich denn diesen bilden!" Dann verrichtet er noch sein Gebet: „Ich verneige mich vor dem Gnaden ertheilenden, ewig jungen Kârttikeya! — Ich verneige mich vor dem Lehrer aller Zauberkniffe und nenne mich seinen ersten Schüler." Dann macht er sich an's Werk, wobei ihm die Opferschnur, die er als Brahmane bei sich trägt, als Messschnur dient. Wie die Oeffnung fertig ist, steckt er zuerst eine Puppe durch dieselbe hinein. Wenn wachende Menschen drinnen sind, werden sie es bemerken und Lärm machen. Alles bleibt still. Nun kriecht er selbst hinein und sieht Cârudatta und Mâitreya schlafen. Er kann aber in dem Gemache nichts Werthvolles entdecken. Da fängt Mâitreya an, im Schlafe zu sprechen. Er fürchtet sich vor Dieben und bittet den Cârudatta, das Kästchen mit den Goldsachen zu sich zu nehmen. Çarvilaka, unser Dieb, wird aufmerksam, zögert aber noch. Da wiederholt Mâitreya: „Freund! Ich beschwöre dich bei meiner Liebe zu Kühen und Brahmanen! Nimm dieses Kästchen mit den Goldsachen zu dir!" Da erwidert Çarvilaka: „Diese hehre Liebe zu Kühen und Brahmanen darf ich nicht unberücksichtigt lassen. So stecke ich es denn zu mir."

Mâitreya. Jetzt werde ich ruhig schlafen wie ein Kaufmann, der seine Waare abgesetzt hat.

Çarvilaka. Schlafe, grosser Brahmane, hundert Jahre! —

Er hört Tritte, erschrickt, fasst sich aber gleich. Was sollte mir das schaden? „Ich bin ja eine Katze, wenn es zu schleichen gilt; eine Gazelle, wenn es zu laufen gilt; ein Falke, wenn es eine Beute zu rupfen gilt; ein Hund, wenn es gilt die Kraft eines schlafenden oder wachenden Menschen abzuwägen; eine Schlange, wenn es zu kriechen gilt; der leibhaftige Zauber, wenn es gilt Jemandes Gestalt, Körper oder Anzug anzunehmen; die Göttin der Rede, wenn es sich um eine andere Landessprache handelt; eine Leuchte bei Nacht, eine Eidechse in engen Spalten, ein Schiff auf dem Wasser. — Und ferner: In Bewegungen bin ich wie eine Schlange, beim Feststehen ein Berg, im Fliegen gleiche

ich dem Fürsten der Vögel; ein Hase bin ich, wenn es auf den Boden zu schauen gilt; ein Wolf, wenn es zu packen gilt; an Kraft bin ich ein Löwe."

Die Dienerin Radanikâ tritt auf, der Dieb entflieht. Sie schlägt sogleich Lärm und weckt den Mâitreya: „Steh auf, steh auf! Ein Dieb hat eine Oeffnung in unser Haus eingeschlagen und ist jetzt davongeschlichen!" — Mâitreya fährt aus dem Schlafe: „Was sagst du, Tochter einer Sklavin? Ein Dieb sei eingeschlagen und die Oeffnung davongeschlichen?"

Radanikâ. Verlorener Mensch! Lass den Scherz! Siehst du denn nicht?

Der Schade wird nun offenbar, und Cârudatta ist ausser sich über den Verlust des anvertrauten Schmuckes. Seine Gemahlin aber giebt ihm ihre Perlenschnur, die an Kostbarkeit jenen Schmuck weit übertrifft, um der Hetäre ihren Verlust zu vergüten. Noch klagt Cârudatta über die unwürdige Lage, in die er durch seine Verarmung gerathen, verbessert sich aber gleich und sagt zu Mâitreya: „Doch nein, ich bin nicht arm, da mir ein Weib zur Seite steht, das Reichthum aufwiegt, da ich dich habe, der Freude und Leid mit mir theilt, und da Ehrlichkeit, die bei Armen so selten angetroffen wird, nicht zu Schanden geworden ist."

Der vierte Akt — genannt „Madanikâ und Çarvilaka" — führt uns wieder in den Palast der Hetäre, welche mit Madanikâ im Gespräch erscheint. Eine Dienerin meldet, dass der Schwager des Königs ein Geschenk im Werthe von 100,000 Goldstücken gesandt habe, zugleich einen verhängten Wagen, um sie abzuholen. Die Hetäre jagt sie zornig hinaus. Çarvilaka erscheint, um die geliebte Madanikâ loszukaufen. Er gesteht ihr: „Von Armuth gedrückt u von Liebe zu dir getrieben, habe ich diese Nacht deinetwegen, o Schüchterne, eine unbeconnene That verübt." — Als es herauskommt, dass er bei Cârudatta eingebrochen, sind die Hetäre und Madanikâ zuerst höchlich erschrocken, beruhigen sich aber, als sie hören, dass er Niemandem dort ein Leides angethan. Die Hetäre nimmt den ihr gehörigen Schmuck und giebt Madanikâ frei. — Auf der Strasse hört man eine Proclamation verkünden: Âryaka, ein junger Hirte, von dem ein Wahrsager verkündet, dass er den Königsthron besteigen werde, ist auf Befehl des Königs in Banden geschlagen und ins Gefängniss geworfen. — Aryaka ist ein naher Freund des Çarvilaka, und dieser beschliesst sogleich, Alles, was in seinen Kräften steht, zu dessen Befreiung zu thun. Schon früher hatte auch jener Spieler Darduraka beschlossen, sich zu Âryaka's Partei zu schlagen. Man beginnt zu ahnen, dass sich im Volke eine Revolution vorbereite. — Indessen naht ich Mâitreya dem Palaste der Hetäre, beauftragt von Cârudatta, ihr jene Perlenschnur als Ersatz für den verlorenen Schmuck zu überbringen. Die Schilderungen, die nun Mâitreya

Digitized by Google

von der Herrlichkeit des Palastes der Hetäre und den dazu gehörigen Höfen macht, ist sehr merkwürdig und lässt uns, wenn auch von der Phantasie mit grosser Uebertreibung ausgeschmückt, ein Bild des damaligen grossstädtischen Luxus erblicken. Er betrachtet sich zuerst verwundert das Portal: „Wie prachtvoll ist das Portal am Hause der Vasantasenâ! Mit Wasser besprengt, gereinigt und grün angestrichen! Die Schwelle mit verschiedenartigen Blumen reich ausgeschmückt! Das Obertheil ragt hoch hinauf, als hätte es ein Verlangen, das Himmelsgewölbe zu schauen! Geschmückt mit einem hohen Bogen von Elfenbein! Besteckt mit einer Menge bunter Fahnen! Auf den Sockeln der Pfeiler krystallene Töpfe, aus denen grüne Mangoreiser als Zierde emporschiessen! Goldene, mit Diamanten besetzte Thorflügel" u. s. w. — Eine Dienerin fordert ihn auf, in den ersten Hof zu treten.

Mâitreya (eintretend) Haha! Reihen von Palästen im reinsten Glanze wie der Mond, eine Muschel oder eine Lotuswurzel! Diese Paläste, weiss von einer darauf gestreuten Handvoll wohlriechenden Pulvers und geschmückt mit von Gold- und eingelegten Edelsteinen gebildeten Treppen, scheinen mit ihren runden Gesichtern, den krystallenen Gucklöchern, an denen Perlenschnüre herabhängen, in Gedanken sich in die Stadt Ujjayinî zu vertiefen. Der Thürsteher sitzt wie ein gelehrter Brahmane behaglich da und schlummert u. s. w. Dann wird er in den zweiten Hof geführt. Da erblickt er Stiere, die zum Wagenziehen bestimmt sind, Rosse, Büffel, Böcke, Affen, einen Elephanten, der gefüttert wird u. s. w. Im dritten Hofe sieht er die für die vornehmen jungen Herren bestimmten Sitze hergerichtet; ein Würfelbrett mit Figuren von Edelstein; umherwandelnde Hetären und alte Schmarotzer u. s. w. Dann führt ihn die Dienerin in den vierten Hof. Mâitreya (eintretend): Haha! Hier im vierten Hofe ertönen von Mädchenhänden geschlagene Trommeln in tiefen Tönen wie Wolken; fallen Cymbeln nieder wie Sterne vom Himmel; erklingt eine Flöte lieblich wie Bienengesumm. In einiger Entfernung haben Hetärentöchter wie von Blüthenseim berauschte Bienen einen gar lieblichen Gesang angestimmt. Ein Tanz wird aufgeführt und mit liebeathmendem Ausdruck etwas deklamirt. In Gucklöchern aufgehängte Krüge ziehen frische Luft ein u. s. w. Im fünften Hofe begegnet ihm eine Menge appetiterregender Gerüche. Die verschiedenartigsten Speisen werden bereitet, Confect in Formen gebracht, Kuchen gebacken u. s. w. Dann tritt er in den sechsten Hof: Haha! Hier im sechsten Hofe sieht man zunächst, wie Gold und Edelsteine bearbeitet werden. Die mit Sapphir ausgelegten Thorbögen erinnern an die Gestalt des Regenbogens. Juweliere wägen Berylle, Perlen, Korallen, Topase, Sapphire, Katzenaugen, Rubine, Smaragde und andere Edelsteine sorgfältig gegen einander ab. Hier werden Rubine in Gold gefasst, Schmucksachen von Gold verfertigt, Perlen auf rothe Fäden gereiht, Berylle geschickt polirt, Muscheln durchbohrt, Korallen auf einem Probirsteine gerieben, ausgebreiteter frischer Safran getrocknet, Moschus flüchtig gemacht, Sandelwasser kunstvoll ausgepresst und Wohlgerüche gemischt. Den Hetären und ihren Liebhabern werden Betel und Kampher gereicht, Seitenblicke werden geworfen, man lacht und schlürft unter Zittern Wein

ein Mal um das andere. Hier stehen Diener, dort Dienerinnen, in weiterer Entfernung verheirathete Männer, die Kind, Weib und Habe im Stich liessen, um jetzt Liqueure zu bereiten. Wen die berauschten Hetären fahren liessen, der macht sich an's Trinken. Führe mich weiter, Geehrte! Er kommt nun in den siebenten Hof und sieht dort Tauben, Papageien, Kokila's, Wachteln, Haselhühner, Pfauen, Flamingos, Reiher u. s. w. „Wahrhaftig, die Wohnung der Hetäre hat ganz den Anschein des Götterhains.“ Endlich tritt er in den achten Hof und sieht dort auf hohem Thron eine Dame in bauschigem Gewande sitzen. Die Dienerin belehrt ihn, dass dies die Mutter der Hetäre sei.

Mâitreya. Was die unsaubre Hexe für einen dicken Bauch hat! Hat man sie wie eine Statue des Çiva zuvor hereingebracht und dann erst das prächtige Portal an diesem Hause aufgeführt?

Dienerin. Nichtsnutziger Mensch! Du sollst unsre Mutter nicht auf die Weise verhöhnen! Sie leidet ja am Quartanfieber.

Mâitreya (auflachend). Heiliges Quartanfieber! Schau doch auch mich Brahmanen auf dieselbe gefällige Weise an!

Dienerin. Nichtsnutziger Mensch! Du bist des Todes!

Mâitreya (auflachend). Du Tochter einer Sklavin! Wenn man einen solchen dick angeschwollenen Bauch hat, dann ist es besser, dass man stirbt. Die Mutter ist in diesem Zustande, weil sie sich an Rum, Branntwein und Liqueuren berauscht. Stirbt sie, so haben tausend Schakale Atzung genug.

Endlich wird er in den prächtigen Baumgarten der Hetäre geführt, findet Vasantasenâ dort und übergiebt ihr in Cârudatta's Namen die Perlenschnur als Ersatz für den verlorenen Schmuck. Die Hetäre lässt dem Cârudatta zurück melden, sie werde gegen Abend kommen, ihn zu besuchen.

Der fünfte Akt — das Unwetter genannt — führt diesen Besuch der Hetäre bei Cârudatta uns vor. Ein heftiges Unwetter — sehr beliebtes Motiv — erschwert denselben und macht die Vereinigung nachher um so beglückender. Auf Einzelheiten will ich hier nicht eingehen. Es genüge zu bemerken, dass Cârudatta und die Hetäre sich in Liebe finden. Es ist dies Verhältniss aber nach indischer Auffassung durchaus nicht anstössig; selbst die Gemahlin Cârudatta's sieht nichts Anstössiges darin. In dieser Hinsicht muss die Vielweiberei sehr abstumpfend gewirkt haben.

Der sechste Akt heisst „die Verwechselung der Wagen“ und legt durch die in ihm vorkommenden Ereignisse den Grund zu vielem Unheil, das nachher geschieht. Die Hetäre ist am Morgen noch im Hause des Cârudatta. Sie zeigt sich sehr zärtlich gegen das Söhnchen des Geliebten. Der Knabe weint, weil er der Armuth des Vaters wegen nur ein irdenes Wägelchen zum Spielen hat, während der Sohn des Nachbars ein goldenes besitzt. Vasantasenâ kann ihre Thränen nicht bemeistern. Sie nimmt ihren Schmuck ab, füllt das Wägelchen damit an und sagt, der Knabe solle sich ein goldenes Wägelchen

Digitized by Google

daraus machen lassen. Diese Episode mit dem irdenen Wägelchen hat dem Stück seinen Namen gegeben. Die Schmucksachen werden übrigens, wie wir sehen werden, später noch sehr verhängnissvoll. Die Hetäre soll nun in dem verhängten Wagen des Cârudatta fortfahren, durch Zufall hält aber gerade der Wagen des Saṃsthânaka, des verruchten Königsschwagers, vor der Thür, da der Weg eben durch ein Gedränge von Bauerkarren versperrt ist. Ein Missverständniss ist daran schuld, dass die Hetäre in diesen, den Wagen ihres schlimmsten Feindes, hineinsteigt, ohne dass der Kutscher es bemerkt, der nach einigem Warten mit ihr davon fährt. In den Wagen des Cârudatta aber flüchtet sich Âryaka, jener junge Hirte, der durch Çarvilaka's Hülfe aus dem Gefängniss entsprungen ist und nun von den Häschern und Wächtern verfolgt wird. Er besteigt den Wagen von hinten. Der Kutscher, der nicht hingesehen, glaubt, es sei die Hetäre gewesen. Ein paar Wächter fallen über den Wagen her, um ihn zu untersuchen. Der Eine sieh' hinein, erblickt und spricht den Âryaka, nimmt aber Partei für denselben und verhindert den Anderen an der Visitation des Wagens, da derselbe einem so ehrenwerthen Manne wie Cârudatta gehöre und die Hetäre Vasantasenâ darin sitze. Die Scene zwischen dem Kutscher und den sich streitenden und prügelnden Wächtern der Stadt ist sehr ergötzlich und voll dramatischen Lebens.

Im siebenten Akte sehen wir Cârudatta in dem verfallenen Garten Pushpakaraṇḍaka, wo er die Hetäre in seinem Wagen erwartet. Der Wagen kommt, aber statt der Hetäre sitzt Âryaka darin. Cârudatta thut nun Alles, um dem hülfeflehenden beizustehen und seine Flucht zu befördern, wodurch er ihn sich sehr verpflichtet. Dann entfernt er sich, da er die Hetäre nun nicht mehr erwarten kann.

Der achte Akt, die Erdrosselung der Vasantasenâ, spielt in demselben verfallenen Garten Pushpakaraṇḍaka. Ein buddhistischer Bettler tritt auf. — es ist jener ehemalige Bader, dessen Spielerunglück wir miterlebt haben. Jetzt verkündet er mit lauter Stimme: „He, ihr Thoren! sammelt gute Werke ein! Bändigt euren Bauch und wachet beständig unter den Paukenschlägen religiöser Vertiefung!“ u. s. w. Er will sein Gewand im Teiche des Gartens ausspülen. Saṃsthânaka, der Schwager des Königs, dem der Garten vom Könige geschenkt ist, kommt mit dem Schmarotzer herbei und fährt über den Bettler her, schimpft und schlägt ihn: „Ich zerschlage dir den Kopf, wie dem rothen Rettig, der in die Trinkstube gerieth!“ Vergebens

Digitized by Google

sucht der Schmarotzer dem rohen Wüstling klar zu machen, dass man einen frommen Bettler nicht schlagen dürfe. Als er hört, dass der Bettler sein Gewand dort ausspülen wolle, fällt er wieder über ihn her, schlägt und maltraitirt ihn noch längere Zeit. Endlich kommt der arme Kerl doch los und tritt ab. Nun kommt der Wagen des königlichen Schwagers angefahren, in welchem, wie wir wissen, durch unglücklichen Zufall die Hetäre sitzt. Saṃsthânaka sieht den Wagen kommen und schreit den Kutscher an:

Saṃsth. Söhnchen! Sthâvaraka! Diener! Bist du da?
Sthâvaraka. Ja.
Saṃsth. Ist auch der Wagen da?
Sthâvaraka. Ja.
Saṃsth. Sind auch die Stiere da?
Sthâvaraka. Ja.
Saṃsth. Bist auch du da?
Sthâvar. (auflachend) Hoher Herr! Auch ich bin da.
Saṃsth. So fahre denn den Wagen herein!
Sthâvar. Welches Weges?
Saṃsth. Durch diesen eingefallenen Wall.

Sthâvar. Hoher Herr! Dabei finden die Stiere den Tod, der Wagen zerbricht, und auch ich der Diener bin des Todes.

Saṃsth. Bedenke, dass ich des Königs Schwager bin! Finden die Stiere den Tod, so kaufe ich mir andere; bricht der Wagen, so lasse ich einen anderen anfertigen; bist du des Todes, so wird ein Anderer mein Kutscher werden u. s. w. — Saṃsthânaka will in den Wagen steigen, fährt aber entsetzt zurück und wirft sich dem Schmarotzer an den Hals: „Kluger Herr! Du bist des Todes, ja des Todes! Im Wagen sitzt eine Hexe, oder ein Dieb steckt darin. Ist es eine Hexe, so bestiehlt sie uns Beide; ist es ein Dieb, so frisst er uns beide.“ — Mit Mühe beruhigt der Schmarotzer den Feigling, sieht selbst nach, erblickt Vasantasenâ und sucht dieselbe nun durch eine List den Augen des Schurken zu entziehen. Es gelingt aber nicht; die Hetäre steigt aus, und der königliche Schwager will sich nun gleich wieder um ihre Liebe bewerben. Voll Verachtung weist sie ihn zurück und stösst ihn mit dem Fusse von sich. Wüthend will er sie nun verderben. Er wendet sich zum Schmarotzer, verspricht ihm schöne Geschenke und sagt: Dann sollst du mir einen Gefallen erweisen.

Schmarotzer. Sehr gern, wenn es keine Unthat ist.

Saṃsth. Kluger Herr! Kein Geruch von einer Unthat! Auch ist keine Hexe dabei.

Schmarotzer. Dann sage es.

Saṃsth. Bring die Vasantasenâ um!

Schmarotzer. Wenn ich dieses schuldlose junge Weib, eine Zierde der Stadt, umbringe, auf welchem Kahne soll ich dann über den zur anderen Welt führenden Fluss übersetzen?

Saṃsth. Ich verschaffe dir einen Kahn. Auch musst du bedenken, dass in diesem einsamen Garten dich Niemand sehen wird, wenn du sie umbringst.

Der Schmarotzer weigert sich standhaft, eine so sündhafte That zu thun. Saṃsthânaka ist wüthend: Dieser alte Eber fürchtet sich vor

Digitized by Google

einer sündhaften That. Nun so will ich den Diener Sthâvaraka zu gewinnen suchen. Mein Söhnchen Sthâvaraka, mein Diener! Ich schenke dir goldene Armbänder.

Sthâvar. Und ich lege sie an.

Saṃsth. Ich lasse dir einen goldenen Stuhl machen.

Sthâvar. Und ich setze mich auf ihn.

Saṃsth. Ich gebe dir alle Ueberbleibsel von meinem Tische.

Sthâvar. Und ich verzehre sie.

Saṃsth. Ich setze dich über alle meine Diener.

Sthâvar. Und ich werde ein Herr sein.

Saṃsth. Nun, dann achte auf das, was ich dir sage!

Sthâvar. Hoher Herr, Alles thue ich, nur keine Unthat.

Saṃsth. Auch kein Geruch von einer Unthat.

Sthâvar. So sprich, hoher Herr!

Saṃsth. Bring die Vasantasenâ um!

Sthâvar. Habe Gnade mit mir, hoher Herr! Diese Ehrenwerthe habe ich Unehrenwerther durch eine Verwechselung der Wagen hierher gebracht.

Saṃsth. Ha, Diener! Auch über dich habe ich keine Macht?

Sthâvar. Du hast, hoher Herr, Macht über meinen Leib, aber nicht über meinen guten Wandel. So habe denn Gnade mit mir, hoher Herr! Ich bin ganz erschrocken.

Saṃsth. Vor wem fürchtest du dich, wenn du mein Diener bist?

Sthâvar. Vor der jenseitigen Welt, hoher Herr!

Der königliche Schwager fängt ihn nun an zu prügeln. Schliesslich weiss er durch eine List den Schmarotzer und den Diener zu entfernen, fällt selbst über die Hetäre her und erdrosselt sie: „Nun ist sie mausetodt wie die Sitâ im Mahâbhârata!“ Dann bedeckt er sie mit trocknen Blättern und beschliesst, hinzugehen und den verhassten Cârudatta dieses Verbrechens anzuklagen. Nachdem er weggegangen, kommt jener buddhistische Bettler wieder, legt sein nasses Gewand auf den vermeintlichen Blätterhaufen, entdeckt die Hetäre, bringt sie wieder in's Leben zurück und rettet sie in ein nahes Kloster.

Der neunte Akt bringt die Gerichtsverhandlung, sehr lebendig dramatisch vorgeführt. Der königliche Schwager tritt prächtig geschmückt in die Gerichtshalle und brüstet sich in der albernsten Weise mit seiner eigenen wunderbaren Herrlichkeit. Dann wendet er sich zum Gerichte: „Ich, der vorzügliche Mensch, ein Mann, ein zweiter Vâsudeva, der königliche Schwager, der Schwager des Königs, habe eine Sache vorzubringen.“ Aufgefordert zu reden, beginnt er: „Mein Vater ist des Königs Schwiegervater, der König ist meines Vaters Schwiegersohn, ich bin des Königs Schwager und der König ist meiner Schwester Gemahl.“ Endlich kommt er denn mit der Anklage heraus: Cârudatta habe die Hetäre Vasantasenâ um ihres Schmuckes willen im Garten Pushpakaraṇḍaka ermordet und beraubt. Es sprechen bedenkliche Indicien gegen den Armen. Die alte Kupplerin sagt aus, dass ihre Tochter zu einem Stelldichein mit Cârudatta gefahren sei. Die Stadtwächter bezeugen, dass

Digitized by Google

sie Cârudatta's Wagen, in welchem nach Aussage des Kutschers Vasantasenâ sass, haben fahren sehen. Endlich kommt Mâitreya herzu, der bei allzu eifriger Vertheidigung seines Freundes mit Samsthânaka in eine Prügelei geräth und dabei die goldenen Schmucksachen fallen lässt, die die Hetäre dem Söhnchen Cârudatta's geschenkt. Dies spricht nun als Hauptbeweis gegen den Armen, der zu stolz ist, sich zu vertheidigen. Als Brahmane darf er nach Manu's Gesetz eigentlich nicht getödtet, sondern nur verbannt werden. Trotzdem verfügt der König, dass er wegen so schändlicher Unthat den Tod durch Pfählung erleiden solle.

Im zehnten und letzten Akte wird Cârudatta von zwei Câṇḍâla's als Henkersknechten zur Hinrichtung geführt, auf der einen Schulter den Verbrecherkranz, auf der andern den Pfahl tragend. Verbrechen und Urtheil wird öffentlich verkündet. Mâitreya und das Söhnchen Rohasena drängen sich jammernd an den Verurtheilten heran, um Abschied zu nehmen, vergebens sich selbst an seiner Statt zum Tode anbietend. Der Diener des königlichen Schwagers, den dieser geknebelt und eingesperrt hatte, ist freigekommen und zeugt gegen seinen Herrn, aber er dringt nicht durch, — es ist Alles vergeblich. Die Trommel wird gerührt, das Urtheil nochmals verkündigt. Die Schrecken eines fürchterlichen Todes umgeben den Armen. Wie die Hinrichtung beginnen soll, will ein jeder der beiden Câṇḍâla es dem andern zuschieben, keiner will Hand anlegen. Endlich ist es dem Einen nachgewiesen, dass er an der Reihe sei. Aber wie er das Schwert hebt, lässt er es wieder fallen, — er kann sich nicht entschliessen, die Execution an diesem Manne zu vollziehen. Da drängt sich plötzlich Vasantasenâ selbst mit dem buddhistischen Bettler heran, laut rufend: „Haltet ein! haltet ein!“ Nun kommt Alles an den Tag, und während die Scene noch in höchster Aufregung ist, erschallt lautes Geschrei hinter der Bühne. Die Revolution ist ausgebrochen, der König entthront, und Aryaka an seiner Stelle König geworden. Der verruchte Königsschwager wird in Fesseln geschlagen, und nur die dringende edelmüthige Fürbitte Cârudatta's, den er kläglich jammernd anfleht, erhält ihm sein elendes Leben. Vasantasenâ wird von dem neuen König zur rechtmässigen Gemahlin Cârudatta's erhoben und hat nun endlich das ersehnte Glück ganz und voll erreicht. Der buddhistische Bettler aber, dem auch eine Gunst gewährt werden soll, erwidert ernst: „Wenn ich mir eine derartige Vergänglichkeit vergegenwärtige, schlage ich das umherziehende Bettlerleben noch einmal so hoch an.“ —

Digitized by Google

So enthält dieses Stück, von dem ich Ihnen nur einen unvollkommenen Abriss gegeben, neben einer Fülle von Komik auch viel ernste und tiefe Momente und darf als ein dramatisches Meisterstück bezeichnet werden. Stand Kâlidâsa in poetischer Feinheit, Zartheit und Tiefe obenan, so muss die Mṛicchakaṭikâ doch gerade in Bezug auf die eigentlich dramatischen, scenisch wirksamen Eigenschaften, — Kraft, Leben und Bewegung in der Handlung, Schärfe der Charakteristik u. s. w. — als die bedeutendste Leistung der Inder bezeichnet werden.

Der Text der Mṛicchakaṭikâ wurde in Calcutta schon i. J. 1829 herausgegeben. Dann veranstaltete Ad. Fr. Stenzler eine kritische Ausgabe des Stückes i. J. 1847. Es folgte eine weitere Ausgabe in Calcutta i. J. 1876 (Çaka-Aera 1798).

Eine vorzügliche deutsche Uebersetzung, der im Vorstehenden viel entnommen ist, verdanken wir Otto Böhtlingk:[1] eine andere Ludwig Fritze.[2] Auch ist das Stück noch in verschiedene andere europäische Sprachen übertragen worden.[3]

---

[1] Mṛicchakaṭikâ, d. i. das irdene Wägelchen, ein dem König Çûdraka zugeschriebenes Schauspiel. Uebersetzt von Otto Böhtlingk, St. Petersburg 1877.

[2] Chemnitz 1879. — Die Mṛicchakaṭikâ war von H. H. Wilson ins Englische übersetzt in seinen Select Specimens of the Theatre of the Hindus, Bd. I; darnach findet sich dieselbe auch ins Deutsche übertragen in der deutschen Ausgabe des Wilson'schen Werkes (Theater der Hindus, Bd. I p. 75 flg.; Weimar 1828).

[3] So in's Dänische von E. Brandes (Kopenhagen 1870) und in's Französische von P. Regnaud (Paris 1876. 1877), welche beide Uebersetzungen gerühmt werden. Eine russische veröffentlichte C. Kossowitsch (im Moskwitjanin, September 1849).

Digitized by Google

Vierundvierzigste Vorlesung.

Die dem König Çrîharsha zugeschriebenen Dramen und ihre muthmaasslichen Verfasser. Bhavabhûti und seine Dramen. Viçâkhadatta's Mudrârâkshasa. Bhaṭṭanârâyaṇa's Veṇîsaṃhâra. Râjaçekhara. Kshemîçvara oder Kshemendra. Jayadeva. Stücke possenhaften und satirischen Charakters. Kṛishṇamiçra's Prabodhacandrodaya.

Verfolgen wir die Entwickelung des indischen Schauspiels von Kâlidâsa ab chronologisch weiter, so wären aus dem siebenten Jahrhundert nach Chr. vor Allem die dem König Çrîharsha oder Çrîharshadeva zugeschriebenen Dramen hervorzuheben: Ratnâvalî, Nâgânanda und Priyadarçikâ.

Ratnâvalî oder „die Perlenschnur", deren wir schon früher Erwähnung gethan haben, ist ein hübsches Stück mit manchen poetischen Schönheiten und fein gezeichneten Charakteren. Es führt uns in das Hof- und Haremsleben des indischen Mittelalters und lehnt sich in vieler Hinsicht an Kâlidâsa's Mâlavikâgnimitra an. Auch hier liebt der König eine Dienerin seiner Gemahlin, die sich schliesslich als die bei einem Schiffbruch verloren gegangene Prinzessin eines anderen Reiches herausstellt, mit der er sich nun ohne Anstand vermählen darf. Ein Reflex der historischen oder epischen Ueberlieferung, die dem Dichter vorgelegen zu haben scheint, findet sich in Somadeva's Kathâsaritsâgara.[1] Originell ist in unserem Drama das Auftreten eines Zauberers, der sich vermisst, dem König und seinem Hofe die wunderbarsten Dinge zu zeigen und dies Versprechen auch glänzend löst. Sprich! — sagt er zu dem König Udayana —

Sprich, o Herr, was soll ich zeigen?
Willst du, dass die Berge steigen
In die Luft? Dass dunkle Nacht
Eintritt, wenn der Mittag lacht?

---

[1] Vgl. darüber die Einleitung zu Fritze's Uebersetzung der Ratnâvalî, p. XII flg.

Dass der Mond vom Himmelszelt
Nieder auf die Erde fällt?
Willst du sehn, dass Feuersgluth
Lodert in der Wasserfluth?
Grosser König, gieb Bescheid;
Was du magst, ich bin bereit.[1]

Dann schwingt er seine Pfauenfedern und, siehe da, in den Lüften zeigen sich zum höchsten Erstaunen des Königs und seines Hofes die grossen Götter selbst, Çiva, Vishnu und Brahmâ auf seinem Lotussitz, Indra auf seinem Elephanten reitend,

Vidyâdhara- und Siddhaschaaren,
Die tanzend durch die Lüfte fahren.

Die Ankunft eines fremden Ministers, den der König empfangen muss, unterbricht das Zauberspiel. Plötzlich geräth Alles in Aufregung, Geschrei und Getümmel erschallt — eine furchtbare Feuersbrunst ist in dem Frauenhause ausgebrochen! Der König in höchster Angst, dass die Geliebte mit verbrennen möchte, lässt sich durch nichts zurückhalten, stürzt sich in Flammen und Rauch, findet sie, umarmt sie, will sie retten, — da ist plötzlich Feuer und Gluth verschwunden und das Frauenhaus steht unversehrt in seinem alten Zustand da, — auch dies war nur ein Spiel der Zauberei gewesen, die dem König so zur lang ersehnten Berührung mit der Geliebten verholfen.

Die Ratnâvalî ist in vortrefflicher Weise von Carl Cappeller herausgegeben.[2] Eine geschmackvolle und treue Uebersetzung des Stückes verdanken wir dem um das indische Drama sehr verdienten Ludwig Fritze.[3]

Einen ganz anderen Charakter als dieses Stück hat der ebenfalls dem König Çriharsha zugeschriebene Nâgânanda, ein durch bedeutende Vorzüge ausgezeichnetes Sensationsstück mit buddhistischer Färbung, dessen Held ein Buddhist ist, in dessen Nândî Buddha gepriesen wird. Der Nâgânanda ist von

[1] S. Fritze's Uebersetzung der Ratnâv. p. 88.

[2] In der 2. Aufl. von O. Böhtlingk's Sanskrit-Chrestomathie, St Petersburg 1877, p. 290 flg. Ausserdem sind mehrere Ausgaben des Stückes in Calcutta erschienen; so i. J. 1832; i. J. 1864; i. J. 1871; ferner eine Ausgabe in Bombay, 1883.

[3] Ratnâvalî oder die Perlenschnur. Ein indisches Schauspiel. Aus dem Original zum ersten Male ins Deutsche übersetzt von Ludwig Fritze, Chemnitz 1878. Eine englische Uebersetzung hatte schon vor Jahren H. H. Wilson in seinem Select Specimens of the Theatre of the Hindus geliefert, welche dann auch (von O. L. B. Wolff) mit dem ganzen Werke ins Deutsche übertragen wurde. (Theater der Hindus, Bd. II, Weimar 1831, p. 123 flg.)

Digitized by Google

Palmer Boyd in's Englische übersetzt worden,[1] und Cowell hat dieser Uebersetzung eine werthvolle Vorrede beigefügt.

Dass König Çrîharsha, der in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts regierte, wirklich Verfasser der genannten Dramen sei, wird wohl nur von wenigen Forschern noch geglaubt. Die Autorschaft dieser Stücke ist ihm aller Wahrscheinlichkeit nach nur ehrenhalber von dem Dichter oder den Dichtern, die an seinem Hofe lebten und seine Gunst genossen, zugeschrieben worden. Schwieriger aber ist es zu ermitteln, wer dieser oder diese Dichter waren. Hall versuchte es wahrscheinlich zu machen, dass Bâṇa, der bekannte Verfasser der Kâdambarî und des Harshacarita, der wirkliche Dichter der Ratnâvalî sei;[2] ihm stimmten Bühler und Weber, und nach deren Vorgang auch andere Forscher bei. Der Nâgânanda dagegen, dessen buddhistischer Charakter es wahrscheinlich macht, dass derselbe von einem andern Autor wie die Ratnâvalî herrührt, wäre nach Cowell's Vermuthung dem Dichter Dhâvaka, der ebenfalls an Çrîharsha's Hofe lebte, zuzuschreiben.[3] Indessen hat Pischel mit nicht zu unterschätzenden Gründen die Annahme Hall's, Bâṇa habe die Ratnâvalî verfasst, zu bekämpfen gesucht.[4] Er zeigt, dass das Hauptargument Hall's — die Uebereinstimmung einer Strophe in der Ratnâvalî und im Harshacarita — keine ausreichende Beweiskraft habe und dass das unter Bâṇa's Namen auf uns gekommene Drama Pârvatîpariṇayanâṭaka so unvortheilhaft von den drei unter Çrîharsha's Namen gehenden Stücken absticht, dass es sehr bedenklich erscheinen muss, ihm eines derselben zuzusprechen. Pischel ist der Meinung, dass jene drei Stücke von ein und demselben Verfasser herrühren, da die Tradition eben nur einen Verfasser (den Çrîharsha) nennt; der buddhistische Charakter des Nâgânanda spreche nicht dagegen, da in dem Stück auch Gâurî, die Gemahlin Çiva's eine wichtige Rolle spielt und dasselbe an einem Feste zu Ehren Indra's aufgeführt wird, also keineswegs rein buddhistisch genannt werden darf. Buddhisten und Brahmanen lebten zu jener Zeit, in welcher unser Stück

---

[1] London 1872. — Ins Französische übersetzt von A. Bergaigne, Paris 1879.

[2] In der Vorrede zu Subandhu's Vâsavadattâ, p. 15 flg. Vgl. auch Bühler, Indian Antiquary II, 127 flg.; Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 224 Anm. u. p. 333.

[3] In der Vorrede zu P. Boyd's Uebersetzung des Nâgânanda, p. II flg. p. VIII.

[4] Gött. Gel. Anz. 1883. Stück 39, p. 1235—1241.

Digitized by Google

entstand, friedlich neben einander und es wurde die religiöse Toleranz von Seiten der Regierung ostentativ gefördert.[1] Pischel neigt zu der Ansicht, der vorhin genannte Dichter Dhâvaka möchte der Verfasser jener drei Stücke sein.[2] Es ist wohl möglich, ja wahrscheinlich, dass er darin Recht hat. Mir scheint es indessen nicht nothwendig, dass alle drei unter Çrîharsha's Namen gehenden Stücke auch einen und denselben Verfasser haben müssen. Wenn an dem Hofe Çrîharsha's mehrere Dramatiker lebten, konnte nicht der eine so gut wie der andere dem König die Verfasserschaft seines Dramas beilegen? Darin aber hat Pischel Recht, dass die Gründe für Bâṇa's Autorschaft der Ratnâvalî schwach sind. Bevor wir indessen einen andern Dichter mit Sicherheit als Verfasser der betreffenden Dramen nennen können, thun wir besser, dieselben nur als die dem Çrîharsha zugeschriebenen Dramen zu bezeichnen.[3] Soviel hat die höfische Schmeichelei jener Dichter denn doch erreicht.

Dem achten Jahrhundert nach Chr. gehört Bhavabhûti an, welcher gewöhnlich neben Kâlidâsa und Çûdraka als der dritte hervorragende indische Dramatiker genannt wird. Aus den Prologen zu seinen Schauspielen erfahren wir, dass er aus dem Süden stammte[4] und einer Brahmanen-Familie entsprossen war, die zu den Tâittirîyaka's, einer Schule des schwarzen Yajurveda, gehörte. Ujjayinî, den Vorort des indischen Dramas, kennt er genau und hat wenigstens einen Theil seines Lebens aller Wahrscheinlichkeit nach dort zugebracht.[5] Als Schutzherr des Bhavabhûti wird König Yaçovarman von Kânyakubja genannt, der in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts regierte.[6]

---

[1] Vgl. auch Weber, im Liter. Centralbl. 1872, p. 613. Pischel a. a. O. p. 1237.

[2] Nach dem Kâvyaprakâça empfingen Dhâvaka u. A. reiche Belohnung von Çrîharsha, und die Scholien bezeichnen den letzteren als König, Dhâvaka aber als den eigentlichen Autor der Ratnâvalî (vgl. Weber, Liter. Centralbl. 1872 p. 614). (Ein neuerer Scholiast nennt statt Dhâvaka vielmehr Bâṇa, ohne jedoch die Ratnâvalî dabei als dessen Werk zu nennen; cf. Hall, Vâsavadattâ, pr. p. XVI; Weber, a. a. O.)

[3] Der Kürze halber darf man wohl auch „Çrîharsha's Dramen" sagen, wie man von Çûdraka's Mṛicchakaṭikâ spricht.

[4] Aus dem heutigen Berar; vgl. M. Müller, Indien in s. w. Bed. p. 288.

[5] Vgl. Wilson, Theater der Hindus, Th. II, Einl. p. 4 (deutsche Ausgabe).

[6] Vgl. M. Müller, Indien in s. w. Bed. p. 286—288; Bhandarkar in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Mâlatîmâdhava.

Digitized by Google

Von diesem Dichter[1] sind uns drei Dramen erhalten: Das Mâlatîmâdhava oder Mâlatî und Mâdhava, das Mahâvîracarita und das Uttararâmacarita. Dieselben sind reich an poetischen Schönheiten. Bhavabhûti versteht es, in den Schilderungen der Natur auch das Grosse und Erhabene vorzuführen, wie es z. B. eine Berglandschaft bietet. Dies finden wir im Ganzen bei den indischen Dichtern nicht häufig, so hervorragend sie auch in der Auffassung des Zarten und Schönen in der Natur sind, und schon Wilson erkannte darin wohl mit Recht den Einfluss der südlichen Berge, in denen des Dichters Heimath lag.[2] Derselbe bewährt sein Talent vor Allem in der Darstellung der zarteren, feinen, edlen und innigen Empfindungen des menschlichen Gemüths und in der Zeichnung von Charakteren, deren Schwerpunkt nach dieser Seite hin liegt. Tiefe und Kraft menschlicher Leidenschaft, vor Allem der Liebe, versteht er zum Ausdruck zu bringen, Hoheit und Adel der Gesinnung weiss er zu schildern. Dagegen tritt bei ihm das Komische und Witzige mehr in den Hintergrund und ist es in dieser Hinsicht ganz charakteristisch, dass seinen Stücken die Gestalt des Vidûshaka fehlt.[3]

Das bekannteste und beliebteste von den Dramen des Bhavabhûti ist das Mâlatîmâdhava oder Mâlatî und Mâdhava, ein Stück, das zu der Gattung der Prakaraṇa's gerechnet wird und zehn Akte umfasst. Wir könnten es vielleicht am besten ein bürgerliches Schauspiel nennen, doch ist auch diese Bezeichnung nicht ganz treffend. Es spielt dieses Stück wiederum in Ujjayinî und behandelt die Liebesgeschichte der Mâlatî, einer Tochter des Staatsministers Bhûrivasu und des Mâdhava, eines jungen Mannes, der in Ujjayinî studirt, Sohnes des Devarâta, der bei einem andern Fürsten Minister ist. In diese Hauptfabel ist sehr geschickt auch die Liebesgeschichte des Makaranda, eines Freundes des Mâdhava, und der Madayantikâ verwebt. Als eifrige Vermittlerin dieser zarten Beziehungen erscheinen ein paar buddhistische Nonnen; vor Allem die würdige Kâmandakî, Amme der Mâlatî und Lehrerin des Mâdhava; ferner deren Schülerinnen Sâudâminî, Buddharakshitâ

[1] Man beachte hinsichtlich Bhavabhûti's auch den werthvollen Artikel von Anundoram Borooah, Bhavabhûti and his place in Sanscrit Literature, Calcutta 1878. — Desgleichen die Introduction zu F. Nève's Uebersetzung des Uttararâmacarita (Le Dénouement de l'Histoire de Râma cet. Bruxelles-Paris 1880).

[2] S. Wilson, a. a. O. p. 4.

[3] Vgl. auch Pischel, a. a. O. p. 1228. 1229.

Digitized by Google

und Avalokitâ. In grellem und grausigem Contrast zu diesen mit Liebe gezeichneten Anhängerinnen des Buddha steht Aghoraghanta, Priester der Câmuṇḍâ, d. i. Durgâ, der entsetzlichen Gemahlin des Çiva, deren Dienst mit Menschenopfern verbunden ist, und Kapâlakuṇḍalâ, Priesterin derselben Gottheit.

Der Inhalt ist in Kürze etwa folgender. Mâlatî und Mâdhava sind als Kinder von ihren beiderseitigen Vätern für einander bestimmt worden. Inzwischen aber haben sich die Beziehungen einigermassen geändert. Mâdhava studirt in Ujjayinî, ohne etwas von jener früheren Abmachung der Väter und von Mâlatî überhaupt zu wissen, und Bhûrivasu, Mâlatî's Vater, hat einem ausdrücklichen Wunsche des Königs zufolge bestimmt, dass seine Tochter sich mit Nandana, dem Günstling des Fürsten, vermählen solle. Die Nonne Kâmandakî, Amme der Mâlatî, ist die Einzige, welche jene alte Abmachung in treuem Gedächtniss behalten hat und nun behutsam und fein die Fäden der Liebesintrigue anknüpft, wobei sie von ihren Schülerinnen eifrigst unterstützt wird.

Mâlatî und Mâdhava haben sich wiederholt gesehen und sind in einander verliebt. Es kommt zum Austausch beiderseitiger Zeichen der Neigung; Kränze, Bilder, die sie gegenseitig von einander gemalt, spielen dabei eine Rolle. Endlich folgt eine Scene, wo sie in Gegenwart der alten Nonne und anderer Freunde auch in Worten sich verstehen, wenn es auch für's Erste bei den zartesten Andeutungen bleibt. Grausam tritt die Verkündigung von Mâlatî's bevorstehender Hochzeit mit dem Königsgünstling, den sie durchaus nicht mag, dazwischen. Beide sind sehr unglücklich. Da wird Mâlatî von dem Priester und der Priesterin jener schrecklichen Göttin Câmuṇḍâ geraubt. Wir werden auf das Feld geführt, wo die Leichen verbrannt werden. Dort steht der Tempel der Göttin Schon soll im Dunkel der Nacht die grausige Ceremonie vor sich gehen, Mâlatî als Opfer am Altare geschlachtet werden, da erscheint Mâdhava als Retter. Ein glückliches Geschick hat ihn in die Nähe des Tempels geführt, er hört die Stimme der Geliebten, er dringt hinein, erschlägt den schändlichen Priester und befreit die Geliebte. Die Hochzeit der Mâlatî mit dem Günstling des Königs soll nichtsdestoweniger stattfinden. Hier üben die Freunde nun einen lustigen Streich aus. Makaranda, der Freund des Mâdhava, welcher zugleich der Geliebte Madayantikâ's, der Schwester des Günstlings, ist und dieser vor einem Tiger das Leben gerettet hat, wird in Mâlatî's Kleider gesteckt und an ihrer Stelle mit dem Günstling vermählt, — ein Motiv,

Digitized by Google

das uns bekanntlich auch bei Shakespeare begegnet. Natürlich spielt nachher der junge Mann als Neuvermählte dem Günstling übel mit. Nach einer Scene, in welcher sich Mâlatî und Mâdhava zum ersten Mal in den Armen liegen, wird Mâlatî von der rachsüchtigen Priesterin der Schreckensgöttin geraubt. Eine zaubermächtige Schülerin der buddhistischen Nonne befreit sie aber wieder und führt sie dem verzweifelnden Mâdhava, der sich schon das Leben nehmen will, in die Arme. Das Stück endigt mit der glücklichen Vereinigung beider Liebespaare.

Nicht unzutreffend nennt Klein dies Stück des Bhavabhûti „Das Romeo und Julia-Drama der Inder mit glücklichem Ausgang; leidenschaftsvoll, aber nicht tragisch."[1] Schon das erste Auftreten des Mâdhava erinnert an das des Helden der Shakespeareschen Tragödie. Sein Freund Makaranda sieht ihn kommen und deutet seine Stimmung an:

Ha! dort kommt er —
Doch Etwas trübt, verstört ihn, denn sein Gang
Zeigt nicht den muntern Schritt von sonst; ins Leere
Starrt hin sein Aug', in Unordnung erscheint
Sein Anzug; schwer von Seufzern wogt die Brust u. s. w.

Mâdhava (eintretend, für sich)

S'ist seltsam, höchst seltsam, mein irrer Geist
Kehrt mir nicht mehr zurück. Selbstachtung, Scham,
Vergessne Scham, Beherrschung, Mannheit, Urtheil,
Sie ruhn, verkehrten Sinns, auf einem Bild,
Dem Bilde des mondwangig holden Wesens
Ein Wunder nur durchgoss mit höhrer Kraft
Mein ganzes Selbst, als ich verzückt sie schaute —
Und wie getaucht in Himmelsnektar glüht mein Herz
Berückend Lustgefühl! Zu spät, ach, fühl' ich's:
Verzehrend Feuer nähr' ich in der Brust.

Dann schildert er schwärmerisch entzückt dem Freunde den Eindruck, welchen Mâlatî beim ersten Anblick auf ihn gemacht:

Wie möchten Worte dir den Eindruck schildern? . . .
Der Augen Wirkung, dieser süssen Augen,
Die, strahlend schüchtern sanft in feuchtem Schmachten
Mein Herz aufsogen; aus dem Busen mir's,
Von Wunden triefend, mit den Wurzeln rissen . . .
Des Mondes thauger Strahl, der eisge Strom,
Vermögen nicht die Fiebergluth zu kühlen,
Die mich verzehrt, und wie ein Feuerrad
Schwingt rastlos um mein Geist und ruhelos.[2]

---

[1] J. L. Klein, Geschichte des Dramas, Bd. III, Leipzig 1866, p. 135.
[2] Vgl. Klein, a. a. O. p. 139. 140.

Digitized by Google

Die vermittelnde Rolle, welche die Nonne Kâmandakî spielt, erinnert lebhaft an die des Pater Lorenzo bei Shakespeare. Einen wirkungsvollen, wenn auch bisweilen etwas zu grellen Contrast zu den Scenen, wo die zarteste, innigste Liebesempfindung zum Ausdruck kommt, bilden diejenigen, in welchen der Priester und die grässliche Priesterin der Schreckensgöttin Câmuṇḍâ auftreten. Etwas zu häufig finden hier wie auch sonst bei Bhavabhûti die Ohnmachten statt, von denen sich die betreffenden Personen übrigens meist recht bald wieder erholen.

Herausgegeben ist das Mâlatîmâdhava nebst einer vortrefflichen Einleitung von Ramkrishna Gopal Bhandarkar (Bombay 1876).[1] Eine englische Uebersetzung des Stückes veröffentlichte schon H. H. Wilson[2] und darnach wurde dasselbe (von O. L. B. Wolff) auch in's Deutsche übertragen.[3] Die erste nach dem Original verfasste deutsche Uebersetzung verdanken wir dem schon oft genannten Ludwig Fritze.[4]

Die beiden anderen Stücke des Bhavabhûti haben denselben Nationalheros zu ihrem Helden. Das Mahâvîracarita oder Leben und Thaten des grossen Helden, behandelt in sieben Akten die Geschichte des Râma, wie dieselbe im Epos geschildert wird und uns der Hauptsache nach bereits bekannt ist. Die Abweichungen des Dramatikers von der Fabel des Epos sind nicht wichtig genug, um erwähnt werden zu müssen. Die Zahl der auftretenden Personen ist dem Stoffe entsprechend eine sehr grosse und echtromantisch bunt zusammengesetzte. Da haben wir ausser dem berühmten Heros, den Königen, Prinzen und Prinzessinnen, Götter wie Indra, Halbgötter wie Paraçurâma, heilige Weise wie Viçvâmitra, Riesen und Riesinnen, Geister, Dämonen, die Affenfürsten Bali, Sugrîva und Hanuman, zwei mythologische Geierfürsten, Jaṭâyu und Sampâti, die sich in schwungvollem Dialog von Râma's Thaten und Siegen unter-

---

[1] Schon früher Calcutta 1830; ferner von Trithen im Jahre 1848; von Jîvânanda Vidyâsâgara, Calcutta 1876; von Viveka Kalanidhi, Madras 1883.

[2] In seinen Select Specimens of the Theatre of the Hindus (No. III), noch jetzt — obschon vielfach stark veraltet — das umfassendste Werk über indische Dramatik (Calcutta 1826).

[3] Theater der Hindus, Th. II (Weimar 1831).

[4] Malati und Madhava. Ein indisches Drama von Bhavabhuti. Zum ersten Male und metrisch aus dem Original in's Deutsche übersetzt. Leipzig 1884 (Reclam, Univ.-Bibl. No. 1844). — Eine französ. Uebersetzung unter dem Titel Madhava et Malati ist von G. Strehly veröffentlicht, Paris 1885; derselben ist ein Vorwort von Bergaigne beigegeben.

Digitized by Google

halten u. dgl. m. Die Sprache ist kräftig und klar, dem heroischen Stoffe angemessen.

Scenisch bemerkenswerth, insofern man sieht, wie viel hier der Phantasie der Zuschauer zugemuthet wird, ist der letzte Akt, in welchem Râma mit den Seinigen einen Wagen besteigt, um durch die Luft aus Ceylon nach Ayodhyâ heimzufahren. Die Reisenden thun, als führe der Wagen durch die Luft und es beschreibt immer eine Person der Gesellschaft die Gegenden, über welche sie angeblich hinfliegen, so Râma's Brücke, das Malaya-Gebirge, Agastya's Einsiedelei u. s. w. Sie steigen hoch in die Luft bis in die Nähe der Sonne, landen auf der Spitze des Himâlaya-Gebirge und gehen von dort nach Ayodhyâ hinunter. Mit der Krönung Râma's schliesst das Stück.[1]

Das dritte Schauspiel des Bhavabhûti, Uttararâmacarita oder „die weiteren Schicksale des Râma" genannt, schildert Râma's und Sîtâ's Erlebnisse nach der Besiegung des Râvaṇa und glücklichen Heimkehr nach Ayodhyâ. Es ist dies ein durch hohe Schönheiten ausgezeichnetes Drama, in welchem die zärtliche Gattenliebe des Helden und der Heldin verherrlicht wird und, durch Trübsal und bitteres Weh geläutert, im Glorienscheine der Verklärung schimmert. Romantisch in seiner ganzen Anlage und Entwickelung, erinnert dieses Stück in mehreren Punkten überraschend an Shakespeare. — Das Volk von Ayodhyâ will sich nicht von Sîtâ's Schuldlosigkeit in ihrem Verhältniss zu Râvaṇa überzeugen lassen und setzt ihre Verbannung durch. Mit blutendem Herzen muss sich Râma fügen. Die Ruhe, das Wohl des Volkes fordern dieses fast übermenschliche Opfer. Fern von ihm gebiert Sîtâ zwei Knaben, Kuça und Lava, die von Gañgâ und der Erdgöttin in Schutz genommen, der Mutter entzogen, unter Aufsicht des Dichterweisen Vâlmîki, des Verfassers des Râmâyaṇa, aufwachsen. Im ersten Akte noch nicht geboren, treten sie uns späterhin als streitbare Jünglinge entgegen, die wie junge Löwen sich im Kampfe bewähren. Ohne etwas von ihrem königlichen Ursprung zu wissen, sich für Söhne des Vâlmîki haltend, bei dem sie leben, sind sie in der Wildniss aufgewachsen und haben von ihrem weisen Lehrmeister das Lied von Râma's Thaten gelernt. Dies Prinzenpaar und sein Verhältniss zu dem Einsiedler Vâlmîki erinnert merkwürdig an die Prinzenbrüder Guiderius und Arviragus, die

[1] Das Mahâvîracarita ist herausgegeben von F. H. Trithen, London 1848; desgl. mit sanskrit-engl. Glossar von Anund. Borooah. Calcutta 1877. — In's Englische wurde dasselbe übersetzt von J. Pickford, London 1871.

Digitized by Google

in Shakespeare's Cymbeline unter der Aufsicht des verbannten, als Einsiedler lebenden Bellarius aufgewachsen sind.[1]

Zwölf Jahre sind zwischen dem ersten und zweiten Akt dahingegangen, Jahre des bittersten Trennungsschmerzes für die liebenden Gatten. Geduldig und ergeben trägt Sîtâ ihr schweres Geschick, verbannt, allein, ohne den Gatten, ohne die Kinder leben zu müssen unter dem schweren Druck einer unwürdigen Anklage. Reizend und herzbewegend ist die Erscheinung der frommen Dulderin geschildert. Ihre hülfreiche Freundin, die Flussgöttin Tamasâ, sieht sie kommen und sagt:

> Sieh, Sîtâ ist's! — Wie hold erscheint
> Ihr Angesicht, ob auch verweint,
> Und durch das Haar, das lose wallt,
> Blickt reizend ihre Huldgestalt.
> Sie geht einher wie Zärtlichkeit,
> Gehüllet in ein irdisch Kleid;
> Sie dünkt mir wie der stille Gram
> Verkörpert, dem der Trennung Schmerz
> Gebrochen hat das zarte Herz
> Und dem der Abschied Alles nahm.[1]

Durch göttliche Fügung anderen Wesen unsichtbar weilt sie in der Wildniss, von freundlichen Gottheiten gestützt und getröstet. Neue Thaten, die Râma vollbringen muss, führen ihn dorthin, wo er vor Jahren einst mit ihr vereint in der Verbannung selige Zeiten verlebt hat, und hier entwickelt sich eine unendlich rührende Scene, in welcher Sîtâ dem geliebten Manne nah ist, ohne dass er sie sehen kann. Der Anblick der bekannten Gegend, die schmerzliche Erinnerung an das entschwundene Glück, das er einst hier genossen, überwältigt Râma und lässt ihn ohnmächtig zu Boden sinken. Sîtâ, vor süssem Weh kaum ihrer selbst noch mächtig, kniet nieder, fasst mit einer Hand die Hand des Gatten und legt die andere Hand ihm auf die Stirn. Ihre Berührung giebt ihm das Leben wieder, er fühlt ihre Nähe, er ruft nach ihr, aber er sieht sie nicht. Er will verzweifeln, Sîtâ vergeht fast vor Schmerz, die zärtlich liebenden Gatten sind sich so nah und doch unerbittlich getrennt! Wie schön ist dies erdacht, wie wirkungsvoll! — In einer späteren Scene folgt eine Begegnung zwischen Lava, dem einen von Râma's und Sîtâ's Söhnen, mit seinen Grosseltern, dem alten König Janaka von Mithilâ und Râma's Mutter Kâuçalyâ, denen er von dem grossen Liede Vâlmîki's zu Ehren

---

[1] Diesen Vergleich zieht schon Klein, a. a. O. p. 191.
[2] Vgl. Theater der Hindus, Bd. II p. 317.

des Helden Râma begeistert zu erzählen weiss, ohne zu ahnen, dass er selbst Râma's Sohn und selbst der kleine Held von Sitâ's Kindesnöthen ist, die das Gedicht erwähnt. Der muthige Knabe geräth in Streit mit seinem Vetter Candraketu, ein Kampf beginnt, in welchem beide sich prächtig ritterlich benehmen, doch Lava geht als Sieger aus dem Kampf hervor. Râma erscheint und lernt mit freudigem Staunen den jungen Helden kennen, dessen ganze Art ihm königliche Abstammung bekundet. Wie der Jüngling erfährt, dass Râma selbst, der gefeierte Held des grossen Gedichtes vor ihm steht, da beugt er ehrfurchtsvoll das Knie vor ihm; aber Râma hebt ihn auf und zieht ihn an sein Herz. Nun kommt auch der andere Bruder, Kuça, herbei, ein junger Löwe, schon jetzt ein Held in der Erscheinung, so dass Râma überrascht ausruft:

> Welch kühnes Wesen athmet dieser Jüngling,
> Welch edler Trotzblick strahlt aus seinem Aug.
> Es ist, als dünken Welten ihm in Waffen
> Nur Riedgras, das sein Fuss zu Boden tritt.
> Die Erde schüttert unter seinem stolzen Schritt,
> Und obgleich zart an Jahren, zeigt er doch
> Felsartgen Wuchs. Ein sterblich Wesen? — oder
> Des Muthes Geist in menschlicher Gestalt?[1]

Auch er beugt ehrfurchtsvoll das Knie vor Râma. Die jungen Helden werden nach Vâlmîki's grossem Gedichte ausgefragt und Kuça recitirt einige Verse, die Râma's und Sitâ's Liebe schildern, so dass Râma von Rührung überwältigt wird:

> Ich kann nicht hemmen meine Thränen, —
> So treu ist dies geschildert![2]

Und er versinkt in die Erinnerung des verlorenen Glücks.

Im siebenten und letzten Akte lässt Lakshmaṇa in Vâlmîki's Auftrag vor Râma und den Seinigen ein Drama im Drama aufführen. Götter und Menschen, Geister der Erde, der Luft und des Meeres sollen als Zuschauer erscheinen. Dies Drama im Drama erinnert wieder merkwürdig an die berühmte Scene im Hamlet. König Râma's Herz will fast zerspringen vor Weh, denn auf der Bühne erscheint die geliebte Sitâ selbst, die er verbannen musste, geleitet von zwei göttlichen Frauen, der Erde und der Flussgöttin Gañgâ, von denen jede ein neugeborenes Kind der Sitâ auf dem Arme trägt. Ueberwältigt von dem Eindruck will Râma hin zu ihr und nur mit Mühe

[1] S. Klein, a. a. O. p. 195.
[2] S. Klein, a. a. O. p. 197.

Digitized by Google

hält ihn der Bruder zurück, ihm bedeutend, es sei ja nur ein Spiel. Nun spielt sich vor dem hocherregten König ab, was Sitâ wirklich erlebt hat. Es endigt mit einer glänzenden Rechtfertigung der Sitâ aus Göttermund. Das Volk von Ayodhyâ wird aufgerufen, seinen Irrthum zu erkennen und die edle, reine Königin voll Ehrfurcht bei sich aufzunehmen. Himmlische Zeichen begleiten die herrliche Scene, das Volk beugt sich vor der Dulderin, und Vâlmîki, der weise Seher und Dichter, führt den entzückten Eltern ihre Heldensöhne Kuça und Lava in die Arme, die ja auch Sitâ jetzt zum ersten Male an ihr Herz schliessen darf. Ein schönes, gedankenvolles Schlusswort aus König Râma's Munde schliesst das Stück.[1]

Unter den zahlreichen sonstigen Dramen der Inder verdient das Mudrârâkshasa oder „das Siegel des Ministers Râkshasa“ von Viçâkhadatta besonders hervorgehoben zu werden. Es ist dies ein politisches Intriguenstück, unleugbar mit grossem dramatischem Talent componirt, voller Leben, Bewegung, Spannung. Ja, Pischel nennt den dritten Akt des Mudrârâkshasa geradezu „ein Meisterwerk dramatischer Kunst“, das durch nichts in Indien überboten werde.[2] Es legt dies von den bisher besprochenen Dramen ganz verschiedene, seinen ganz besonderen Charakter habende Stück ein glänzendes Zeugniss ab von der Vielseitigkeit des dramatischen Genius der Inder. Die Entstehungszeit desselben ist leider noch nicht ganz sicher gestellt. Wilson wollte es in das 11. oder 12. Jahrhundert nach Chr. setzen; Pischel glaubte den Anfang des 11. Jahrhundert's (ca. 1010) als Lebenszeit des Viçâkhadatta annehmen zu müssen;[3] neuerdings aber hat der Inder Kâshinâth Trimbak Telang den Nachweis zu liefern gesucht,[4] dass das Stück nicht so späten Ursprungs sein könne, sondern etwa dem 7. oder 8. Jahrhundert angehören dürfte. Seinen Ausführungen stimmt Alfred Hillebrandt im Wesentlichen bei und sucht es wahrscheinlich zu machen, dass Viçâkhadatta annähernd ein Zeitgenosse Hiuen Thsang's gewesen, also im

[1] Herausgegeben ist das Uttararâmacarita in Calcutta 1831; Madras 1882 (2. ed.). Eine englische Uebersetzung veröffentlichte H. H. Wilson, Calcutta 1826 (Heft IV der Select. Spec. of the Theatre of the Hind.); eine französische F Nève (Le Dénouement de l'Histoire de Râma, Outtara-Rama-Charita, Drame de Bhavabhûti; trad. du Sanscrit avec une introduction sur la vie et les oeuvres de ce poète). Bruxelles-Paris 1880.

[2] S. Pischel, a. a. O. p. 1227.

[3] S. Pischel, a. a. O. p. 1226. 1227.

[4] In der Einleitung zu seiner Ausgabe des Mudrârâkshasa, Bombay 1884.

Digitized by Google

siebenten Jahrhundert nach Chr. lebte.[1] Diese Annahme, die freilich noch nicht als gesichert betrachtet werden darf, hat auch darum etwas Bestechendes, weil damit dies vorzügliche Stück der Blüthezeit des indischen Dramas zugewiesen würde, in welche man es seiner Qualität nach gerne setzen möchte.

Das Mudrârâkshasa spielt zur Zeit des berühmten Königs Candragupta (Sandrakottos), welcher bald nach Alexander d. Gr. den letzten König der Nanda-Dynastie in Pâṭaliputra entthronte und ein mächtiges Reich begründete. Râkshasa, der Minister des letzten, um Thron und Leben gekommenen Nanda, will um keinen Preis Candragupta's Herrschaft anerkennen, sucht vielmehr im Bunde mit früheren Bundesgenossen seines Herrn den Tod desselben an dem glücklichen Nebenbuhler zu rächen. Die Handlung des Stückes dreht sich nun wesentlich darum, dass der Brahmane Câṇakya, Minister des Candragupta, sich bemüht, mit allen Mitteln, einer ganzen Reihe von Intriguen und macchiavellistischen Machinationen, den durch viele vorzügliche Eigenschaften hervorragenden Râkshasa seinem Bundesgenossen abspenstig zu machen und für die Sache des Candragupta zu gewinnen. Er bringt es zu Stande, den Râkshasa seinem Bundesgenossen, dem Prinzen Malayaketu, dermassen verdächtig zu machen, dass dieser ihn vollständig fallen lässt und von sich stösst. Den Ausschlag aber giebt für Râkshasa der Umstand, dass sein Freund, ein Juwelier, der für ihn bei Candragupta Bürgschaft geleistet hat, hingerichtet werden soll. Da stellt er sich dem Feinde und bietet sein Leben für das des Freundes. Er wird aber nicht nur nicht gestraft, sondern durch Verleihung des Dolches, des Zeichens der Ministerwürde, für immer an Candragupta's Sache gefesselt.[2]

Ein Stück, das jedenfalls im 10. Jahrhundert schon bekannt und beliebt gewesen sein muss,[3] wenn wir auch seine

---

[1] In seiner Anzeige der Telang'schen Ausgabe, Ztschr. d. D. M. G. XXXIX, Heft 1, p. 130—132.

[2] Als Ausgabe des Mudrârâkshasa ist die von Kâshinâth Trimbak Telang zu empfehlen, Bombay 1884 (Bombay Sanskrit Series XXVII; vgl. Hillebrandt's Anzeige Ztschr. d. M. G. XXXIX p. 107 flg. — Weniger befriedigend waren die früheren Ausgaben, von denen eine i. J. 1831 in Calcutta erschien, eine andere von Târânâtha Tarkavâcaspati i. J. 1870 (samvat 1926), eine dritte von Jivânanda Vidyâsâgara i. J. 1881 veröffentlicht wurde. In's Englische übersetzt von Wilson (Select Specimens cet. No. V; Calcutta 1826). Deutsch bearbeitet von O. Wilmans. Eine Probe davon im Magazin f. d. Lit. des Auslandes 1833, No. 55. 56.

[3] Vgl. Weber, Lit. Centralbl. f. 1872 p. 612; Ind. Lit., 2. Aufl., p. 224.

Digitized by Google

Entstehungszeit näher nicht präcisiren können, ist Bhaṭṭa Nârâyaṇa's Veṇîsaṃhâra, das Binden der Haarflechte, ein Drama in sechs Akten. Der Stoff ist dem Mahâbhârata entnommen und hat seinen Schwerpunkt in jenem Vorfall, wo Drâupadî von einem der Brüder des Duryodhana an den Haaren in die Versammlung geschleift wird. Poetisch steht das Stück nicht hoch, ist aber seit lange bei den Indern in weiten Kreisen beliebt, weil es mit ausgesprochener Tendenz den Kṛishṇa verherrlicht, dessen Anhänger bekanntlich sehr zahlreich sind.[1]

Etwa um das Jahr 900 nach Chr. lebte der Dramatiker Râjaçekhara,[2] welcher besonders durch seine leichte und gefällige Sprache ausgezeichnet ist. Von ihm sind uns vier Dramen erhalten: das Bâlarâmâyaṇa[3] und das Pracaṇḍapâṇḍava[4] (auch Bâlabhârata genannt), die Viddhaçâlabhañjikâ[5] und die Karpûramañjarî.[6] Von Kshemendra oder Kshemîçvara, einem Dramatiker, welcher wahrscheinlich zu Anfang des 11. Jahrhunderts in Kanyakubja unter König Mahîpâla lebte, stammt das Candakâuçika, von welchem unter dem Titel „Kausika's Zorn" eine Uebersetzung durch Ludwig Fritze veröffentlicht worden ist.[7]

Dem 11. Jahrhundert gehört auch Dâmodara Miçra an.

---

[1] Herausgegeben von J. Grill, Leipzig 1871. In's Englische ist das Stück übersetzt von Sourindro Mohun Tagore, Calcutta 1880.

[2] Wilson hatte für Râjaçekhara das Ende des 11. oder den Anfang des 12. Jahrhunderts angesetzt. Pischel suchte die Zeit desselben auf den Anfang des 11. Jahrhunderts zu fixiren. (Gött. Gel. Anz. 1883. Stück 39, p. 1221 flg. 1227.) Nach Cappeller's Ansicht lebte R. etwa um das Jahr 1000 nach Chr. (S. Einleitung zum Pracaṇḍap.) Seitdem aber Peterson neuerdings gefunden, dass Râjaçekhara von dem Autor des Yaçastilaka (Çakasaṃvat. 881=959 nach Chr.) als eine literarische Berühmtheit erwähnt wird, muss man circa hundert Jahre weiter zurückgehen. Viel früher als 900 nach Chr. kann aber R. nicht angesetzt werden, da er, wie Pischel gezeigt hat, „den reizenden Ratnâkara" citirt, einen kaschmirischen Dichter, welcher im 9. Jahrhundert, circa um das Jahr 850 nach Chr. lebte. Vgl. darüber Bühler, Oesterreich. Monatsschrift für den Orient, 1885, No. 12 p. 281. (S. auch Pischel a. a. O. p. 1222.)

[3] Herausgegeben von Govinda Deva Sâstri, Benares 1869; desgl. von Jîvânanda Vidyâsâgara, Calcutta 1884.

[4] Neuerdings herausgegeben von C. Cappeller, Strassburg 1885.

[5] Herausgegeben von Jîvânanda Vidyâsâgara, Calcutta 1883.

[6] Herausgegeben im Paṇḍit, Vol. VII.

[7] Leipzig, Reclam's Universal-Bibl. No. 1726. Vgl. Pischel's Anzeige dieser Uebersetzung, Gött. Gel. Anz. 1883. Stück 39, p. 1217 flg. Ueber das Zeitalter des Dichters vgl. ebenda p. 1219 flg. — Der Sanskrit-Text des Candakâuçika ist herausgegeben von Jayantmohana Çarman im Jahre 1867 (Saṃvat. 1924).

Digitized by Google

der Verfasser des Hanumannâṭaka oder Mahânaṭaka (d. i. das grosse Schauspiel). Er lebte der Tradition zufolge am Hofe des Königs Bhoja von Mâlava, der in Dhârâ und Ujjayinî residirte; die Zeit dieses Königs wird durch eine Inschrift als das 11. Jahrhundert bestimmt (vgl. Weber, Ind. Lit., 2 Aufl., p. 218. 219). Das Hanumannâṭaka behandelt in 14 Akten die uns bekannte Geschichte des Râma und steht als künstlerische Leistung nicht hoch. Es scheinen mehrere Hände daran gearbeitet zu haben; das Stück macht den Eindruck eines Flickwerks, einer Zusammensetzung von Fragmenten. Originell genug sind die am Schluss gegebenen Nachrichten über die Geschichte des Stückes. Darnach soll kein Geringerer als der göttliche Affe Hanumân selbst, der ruhmreiche Kampfgenoss des Râma, dies Schauspiel verfasst und auf Felsen niedergeschrieben haben, ein Schreibmaterial, ganz würdig eines so erlauchten Autors. Vâlmîki aber fürchtete, die Anmuth dieser Dichtung werde sein Râmâyaṇa ganz verdunkeln und war von Schmerz darob erfüllt. Da war der göttliche Affe so edelmüthig und so wenig eitel, dass er ihm rieth, die versbeschriebenen Felsen ins Meer zu werfen. So geschah's und lange ruhten sie verborgen, bis viele Jahrhunderte später einzelne Theile jener Felsdichtung aufgefunden und zum König Bhoja gebracht wurden. Auf seinen Befehl stellte Dâmodara Miçra die Fragmente zusammen, ergänzte die Lücken und machte ein einheitliches Werk daraus. So wird das Fragmentarische des Stückes erklärt und entschuldigt.

Von einem Dichter Jayadeva stammt das Drama Prasannarâghava.[1] Es ist dies aber ein anderer Jayadeva als der Verfasser des Gîtagovinda.[2]

Nur ein einziges Drama will ich zum Schluss noch etwas genauer schildern, da mir dasselbe eines der eigenartigsten und merkwürdigster Produkte der indischen Literatur zu sein scheint und jedenfalls in hohem Grade unsere Beachtung verdient. Es ist dies ein allegorisches Stück, theologisch-philosophischen Inhalts, in welchem so gut wie nur abstracte Begriffe, allegorische und symbolische Gestalten als Personen fungiren und welches nichtsdestoweniger voll dramatischen Lebens, voll Kraft und Spannung in der Entwickelung ist, — eine Leistung, die gewiss keine geringe genannt werden darf. Betitelt

---

[1] Herausgegeben von Govinda Deva Sâstri Benares 1868; auch Madras, 1882 (3. ed.).

[2] Vgl. Pischel a. a. O. p. 1222.

Digitized by Google

ist dieses Drama Prabodhacandrodaya, d. h. der Aufgang des Mondes der Erkenntniss. Es umfasst sechs Akte, stammt frühestens aus dem 12. Jahrhundert nach Chr. und hat den Krishṇa-Miçra zum Verfasser. Der Text desselben ist schon im Jahre 1834 von Hermann Brockhaus herausgegeben worden. Auch besitzen wir eine werthvolle Uebersetzung aus der Feder Goldstückers, welche mit einem doppelten erläuternden Vorwort im Jahre 1842 von Karl Rosenkranz herausgegeben wurde.[1]

Die Tendenz des Drama's ist eine Verherrlichung des orthodox brahmanischen Glaubens, speciell mit vishṇuitischer Färbung. Man kann die allegorischen Dramen Calderons, die den christkatholischen Glauben verherrlichen, ungefähr damit vergleichen. Geist und Ton der Calderonschen Stücke sind aber völlig von denen des indischen Dramas verschieden. Ueber den Schöpfungen des Spaniers ruht ein Geist religiöser Weihe und Feierlichkeit, den man in dem Stücke des Inders nicht suchen darf. Der Reiz des letzteren beruht vornehmlich in der Umschaffung der abstracten Begriffe zu wirklich lebensvollen Personen.

Es treten in diesem Drama auf: der Urgeist, das Vorstellungsvermögen, die Offenbarung, die Vishṇuverehrung, die Beredsamkeit, das Nachdenken, die Leidenschaftslosigkeit, der Wille, die richtige Erkenntniss; der Verstand und seine Gattin, die Meinung; die Religion und ihre Tochter, die Ruhe; die Freundschaft, das gründliche Urtheil, die Genügsamkeit, die Geduld, das Mitleid, die Schriftgelehrsamkeit, der Irrthum, der Egoismus; die Scheinheiligkeit als Brahmane; Wollust, Ketzerei, Zorn, Zerstörungssucht, Geiz; ein Cârvâka oder Materialist, ein buddhistischer Bettler u. A.

Die Entwickelung ist etwa folgende.

Der grosse König Irrthum herrscht in Benares und seine Getreuen, alle die Thorheiten, Laster und Schlechtigkeiten der Menschen, treiben üppig und frech ihr Wesen im Lande: die Wollust und die Scheinheiligkeit sammt ihrem Grossvater, dem Egoismus, Zorn, Geiz, Habsucht, Ketzerei, falsche Religionen und Philosopheme aller Art, während die Offenbarung, die rechte

[1] Prabodha-Chandrodaya oder die Geburt des Begriffs. Ein theologisch-philosophisches Drama von Krishna-Miçra. Zum ersten Mal aus dem Sanskrit in's Deutsche übersetzt. Mit einem Vorwort eingeführt von Karl Rosenkranz. Königsberg 1842. (Der Name des Uebersetzers ist nicht genannt, es ist aber Th. Goldstücker — Später ist das Stück noch übersetzt von B. Hirzel, Zürich 1846.

Religion, die Vishnuverehrung, der edle König Verstand und Alle, die zu ihm gehören, die guten und edlen Eigenschaften und Geistesrichtungen schmählich verbannt und verstossen sind. Aber es hat sich eine Weissagung verbreitet, welche das Reich des Irrthums schreckt und die Unterdrückten erhebt und tröstet: dass nämlich dereinst der König Verstand sich mit der schon lange von ihm getrennten Offenbarung vereinigen werde und dass aus dieser Verbindung die richtige Erkenntniss entspringen solle, durch welche des Irrthums Reich und Herrschaft zu Fall kommen werde. Der Kampf um das Zustandekommen dieser Vereinigung und der endliche Sieg und Triumph der guten Partei bildet den Inhalt des Stückes.

Im ersten Akte treten zuerst Kâma, der Liebesgott, und sein Weib, die Wollust, auf, brüsten sich in frechster Weise mit ihrer unwiderstehlichen Macht und reden hohnlachend über die Thoren, die sich einbilden, gegen sie aufkommen zu können. So lange sie beide leben, kann jene Weissagung keine Sorge bereiten. König Verstand kommt ernst und nachdenklich mit seinem Weibe, der Meinung, gegangen und sie besprechen sich über die traurigen Verhältnisse, in welchen sie und ihre Freunde leben. Giebt es da eine Rettung? Nur schüchtern und schonend beginnt der Verstand von dem einzigen Wege zur Rettung zu reden. Die Eifersucht beherrsche ja gewöhnlich das Herz der Frauen, — und doch ist nur dann Hoffnung vorhanden, wenn sie, sein Weib, die Meinung, sich entschliessen könnte, eine Zeitlang sich der weltlichen Lust entziehend in Ruhe zu leben und es zuzugeben, dass er, der Verstand, inzwischen eine Vereinigung mit der Offenbarung anstrebe, die durch die lange Trennung und mancherlei Verläumdungen erzürnt und aufgeregt sei. Nur dann könne die richtige Erkenntniss geboren werden. Das edle Weib ist um so hohen Zieles willen gleich grossmüthig zu dem Opfer ihrer Liebe bereit und so schöpft der Verstand denn Hoffnung und Trost.

Im zweiten Akte erscheint die Scheinheiligkeit, als Brahmane. König Irrthum hat sie beauftragt, eifrigst der drohenden Gefahr entgegen zu arbeiten und die Andacht aller frommen Leute zu hindern. Diesen Befehl hat Scheinheiligkeit treulich ausgeführt und ist mit dem Erfolge sehr zufrieden. Die Leute, welche sich bei Tage als fromme Priester und Vedenkenner geriren bringen die Nächte beim Wein und losen Dirnen zu. — Ein Wanderer kommt des Weges daher, — es ist der Egoismus, der die Scheinheiligkeit begrüsst, aber von ihr mit hochmüthiger Verachtung behandelt wird, bis endlich nach einem

Digitized by Google

längeren Zanke der Egoismus sich zu erkennen giebt. Da ist Scheinheiligkeit sehr erfreut:

Ach, du bist ja mein lieber Grossvater Egoismus! Theuerster, ich bin Scheinheiligkeit, mein Vater ist der Geiz. Sei mir willkommen!

Egoismus. Lange magst du leben, mein Geliebter. Als Kind sah ich dich am Ende des dritten Weltalters, und jetzt nach der langen Trennung erkannte ich dich nicht gleich, da mich das Alter drückt. Ist dein Söhnchen, der Trug, bei guter Gesundheit?

Scheinheiligkeit. Nicht einen Augenblick lebe ich ohne ihn. Er ist hier auf Befehl des grossen Königs Irrthum.

Egoismus. Sind deine Eltern wohl, der Geiz und die Habsucht?

Scheinheiligkeit. Auch sie sind hier. Nicht einen Augenblick verlasse ich sie. Wie komme ich aber zu der Ehre deines Besuches, mein theurer Grossvater?

Egoismus. Bester! Ich habe gehört, dass der Irrthum gewaltige Furcht vor dem Verstande habe, und deshalb bin ich hergekommen, um darüber Gewissheit zu erlangen.

Während sie noch mit einander plaudern, wird hinter der Bühne die Ankunft des grossen Königs Irrthum verkündigt, der denn auch alsbald mit angemessenem Gefolge sehr zufrieden auftritt. Er lacht:

O die Dummköpfe sind ganz zügellos! Denn sie sagen, die Seele sei verschieden vom Körper und geniesse Lohn in der andern Welt. Da hoffe ich doch lieber, dass Bäume, die in der Luft wachsen, aus ihren Blüthen süsse Früchte treiben. Und dieses ungelehrte Volk betrügt die Welt, indem es Dinge aufstellt, die nur in seinem Gehirn vorhanden sind. Denn sie lehren die Existenz von Dingen, die nicht sind, und zahlreich und geschwätzig machen sie als Theisten die Atheisten lächerlich, welche die Wahrheit lehren. Ei, seht doch! Wenn das die Wahrheit ist, wer sah denn je vom Körper getrennt die Seele, die nur eine von seinen Veränderungen geformte Masse ist? — — Nur die Lehre des Cârvâka hat Werth: „Was man sehen kann, ist Mittel der Erkenntniss. Wahrheit hat nur Erde, Wasser, Feuer, Luft. Dem Menschen wesentlich sind der Zweckbegriff und die Liebe. Die Elemente sind auch denkende Wesen. Ein Jenseits giebt es nicht. Der Tod ist das Ende.“ Dies hat Vâcaspati gelehrt und, da ich es wünschte, dem Cârvâka uberliefert, und dieser hat die Lehre in der Welt durch seine Schüler und deren Schüler verbreitet.

Cârvâka (tritt auf mit seinem Schüler): Mein Lieber, du weisst, Politik ist eine Cardinalwissenschaft. Auf sie beziehen sich alle Geschäfte. Die Veden enthalten nur dummes Geschwätz.

Und nun begründet er seine Ansicht.

Der Schüler meint: Wenn also für den Menschen Essen und Trinken Hauptsache ist, wozu quälen sich denn jene Wallfahrer durch die furchtbaren und schrecklichen Fasten und fliehen die Freuden der Welt?

Cârvâka. Die Thoren sind durch lügenhafte Lehrbücher betrogen und ergötzen sich an den Leckerbissen der Hoffnung. Sieh nur, wie ist nicht die Lust bei der Umarmung eines schönen Weibes besser als thörichte Kasteiung des Körpers durch Betteln, Fasten, Enthaltsamkeit und Sonnengluth?

Schüler. Aber die frommen Leute meinen doch, man müsse deshalb die Vergnügungen der Welt meiden, weil sie mit Leiden verbunden sind.

Digitized by Google

Cârvâka. Das dumme Volk hat keinen Verstand. — Welcher Vernünftige wirft die Gerste mit ihren weissen, schönen Körnern fort, weil diese von Hülsen umgeben sind?

Irrthum. Diese überzeugenden Reden machen mir schon lange viel Vergnügen. Ei, das ist ja mein lieber Freund Cârvâka.

Cârvâka (sich umsehend). Das ist der erhabene König, der grosse Irrthum. Heil, Heil dir, grosser König! Dein Diener bückt sich vor dir.

Irrthum. Sei mir willkommen, Cârvâka! Nimm Platz!

Cârvâka. Der jetzige Zeitgeist bringt dir seine tiefste Verehrung dar.

Irrthum. Befindet er sich bei gutem Wohlsein?

Cârvâka. Durch deine Gnade ist er glücklich u. s. w.

Cârvâka macht nun den König darauf aufmerksam, dass eine fromme Frau, die Vishnuverehrung, ihnen leicht gefährlich werden könnte; der König sieht es ein und ruft nach dem Thürhüter:

Sündenfreund! Sage meinen Dienern, Liebe, Zorn, Geiz, Stolz und den andern, sie möchten sich bemühen, die Büsserin Vishnuverehrung zu vernichten.

Ein Bote tritt mit einem Briefe auf. Stolz und Hochmuth melden dem Könige von dem Tempel Purushottama in Orissa, dass Ruhe und ihre Mutter Religion Gesandte des Verstandes geworden sind und Tag und Nacht in die Offenbarung dringen, dass sie sich mit ihm vermähle. Die Lage wird kritisch. Die Vasallen des Königs treten auf — Zorn, Geiz, Habsucht, Zerstörungssucht — und erhalten gemessene Befehle für ihr Verhalten. Sie sollen vor Allem Ruhe, die Tochter der Religion, in ihre Gewalt bringen. Endlich kommt auch die Geliebte des Königs, die Ketzerei. Er ist entzückt von ihrem Anblick: „Komm an mein Herz, du holdes Mädchen, und mich umarmend, du lieblich Blickende, ahme nach im himmlischen Liebesscherz der Tochter des Himavant, wenn sie auf Çiva's Schoosse sitzt.“ Dann erzählt er ihr, dass das elende Weib, die Religion, zur Kupplerin geworden sei, um die Offenbarung mit dem Verstande zu verbinden. „Sie nun, die feindlichgesinnte, niedriggeborene gottlose Frevlerin, bring bei den Haaren als Wittwe zu den Ungläubigen!“

Ketzerei. Wenn es sich nur darum handelt, so kannst du unbesorgt sein, König! u. s. w.

Weinend und jammernd tritt im dritten Akte die Ruhe auf. Ihre geliebte Mutter, die Religion, ist in die Hand der Ketzer gefallen, in's Haus der Cândâla's gekommen: „Mutter, Mutter! zeige mir dein holdes Gesicht!“ jammert sie; jetzt will sie nur noch den Tod. Die Mitleidigkeit, die sie begleitet, sucht sie zu trösten und aufzurichten. — Ein Digambara, Mitglied einer Jâinasekte, tritt auf, seine Lehren verkündend. Er ruft nach der Religion. Sie erscheint, aber — es ist eine falsche, sündhafte Religion, bei deren schrecklichem Anblick die Ruhe in Ohnmacht fällt. Ein Buddhist erscheint, seine Weisheit vortragend. Auch seine Religion kommt herbei; aber sie ist, wie die vorige, eine Tochter der Sünde. Auch ein Kshapaṇaka, Mitglied einer andern Jâinasekte, erscheint und endlich gar ein Kâpâlika, Verehrer der schrecklichen Göttin Bhavâni

Digitized by Google

oder **Durgâ**, Gemahlin des Çiva, deren Dienst mit Menschenopfern verbunden ist. Er verkündet seine grausigen Bräuche: „Wir trinken aus Brahmanenschädeln geistige Getränke, während wir Fleisch in Menge mit Hirn und Mark im Feuer opfern" u. s. w. Buddhist und Kshapanaka sind ausser sich, werden aber von dem Kâpâlika mit derben Schmähreden angefahren. Auch seine Religion erscheint, — eine üppige, freche Dirne —, sie ist die Tochter der Leidenschaft. Der Kâpâlika trägt mit ihrer Hülfe über die Andern den Sieg davon. Er veranlasst sie, den Buddhisten und den Kshapaṇaka zu umarmen. Diese gerathen bei der Berührung ganz ausser sich vor Entzücken und wenden sich ohne Weiteres der neuen Lehre zu. Nun beginnen sie sich gemeinsam an Wein zu berauschen und feiern eine wüste Orgie, der die Ruhe und Mitleidigkeit als entsetzte Zuschauer beiwohnen.

Im vierten Akte erscheint die Religion, mit zitternder Stimme von dem Ungemach berichtend, das ihr die Schreckensgöttin bereitet. König Verstand rüstet sich zu dem Kriege gegen den verbrecherischen Irrthum, dessen Ende sein wird, wenn man die Identität der Seele mit Gott (das tat tvam asi) erkannt hat. Er lässt das gründliche Urtheil rufen und erklärt ihm, dass es Kâma, die sinnliche Liebe, besiegen müsse. Die Geduld wird mit der Besiegung des Zornes, die Genügsamkeit mit der des Geizes beauftragt. Ein Bote meldet, dass die Auspicien glücklich und die von dem Astrologen für den Aufbruch bestimmte Stunde da sei.

Verstand. Dann mögen die Feldherren den Befehl erhalten, dass das Heer aufbreche.

Der Bote tritt ab; man hört hinter der Bühne rufen: Macht die Elephanten fertig, auf deren Stirn sich die Bienen sammeln, um an dem aus ihr fliessenden Safte sich zu ergötzen! Spannet an die Wagen die Rosse, die durch ihre Schnelligkeit den Wind beschämen! Lasst die Fusstruppen aufmarschieren, deren Speere in der Luft gleichsam einen Wald von Lotusblumen bilden, und die Reiter, in deren Händen die Schwerter spielen!

Verstand. Wohlan! Die Auspicien sind gut. Ich will hinaus. (Zu einem Diener) Lass den Wagenlenker mit dem Kriegswagen hierher kommen.

Diener. Nach deinem Befehle, König.

Ehe er aber in den Kampf zieht, tritt der König noch in den Tempel des Vishṇu, den Gott in brünstigem Gebete um Segen und Heil für das grosse Werk anzuflehen. —

Im fünften Akte hören wir von dem furchtbaren Kampfe, der nun wirklich stattgefunden hat. Voll freudiger Aufregung berichtet die Religion darüber der Ruhe und der Vishnuverehrung. Mit lebhaften Farben malt sie den gewaltigen Zu-

Digitized by Google

sammenstoss aus: „Höre! Die Sonne verlor von ihrer Röthe, die Luft erschallte von dem Siegesgeschrei der unzähligen Kriegeshelden, die Sonnenstrahlen wurden von dem Staube verdunkelt, welchen die Wagen und die Hufe der Rosse aus der zerspaltenen Erde aufwirbelten.“ Zuerst schickte der König Verstand an den König Irrthum einen Boten mit einem Lehrbuche der Nyâya-Philosophie (d. i. des orthodoxen Systems der Logik), der ihn so anredete: „Verlass die Altäre des Vishṇu, die Ufer der Flüsse, die heiligen Wälder, den Geist der Frommen, und ziehe mit deinem Gefolge zu den Barbaren! Wenn nicht, so sollen euch bösen Buben die Köpfe gespalten werden, und das Blut soll in Strömen aus euren jämmerlich zerfleischten Gesichtern fliessen!“ — Hierauf erwiderte zornig der Irrthum, dessen Augenbrauen sich auf seiner breiten Stirn zusammenzogen: „Der Bösewicht Verstand bekomme den Lohn seines gottlosen Handelns!“ Und dann beorderte er zuerst die Lehrbücher der Ketzer mit ihren Logiken zum Kampfe. Aber in den Köpfen unserer Krieger offenbarte sich plötzlich die lotushändige, mondähnlich glänzende Sarasvatî mit dem wohlthätigen Einflusse der Vedas, Upavedas, Vedângas, Purâṇas, Gesetzbücher, Legenden und der übrigen heiligen Schriften. — Dann trat auch die Mîmâṃsâ-Philosophie in den Kampf, umgeben von den Sankhyâ- und Nyâyabüchern, denen des Kanâda, dem Mahâbhâshya und den andern philosophischen Werken und erleuchtete die Welt durch die Menge ihrer schlagenden Beweise.

Hier wendet die Ruhe fragend ein: „Wie konnten sich aber die Schriften der Offenbarung und der Vernunft, die doch von Natur verschieden sind, vereinen?“

Religion: „Liebe Tochter! Desselben Ursprungs befeindeten sie sich gegenseitig und wurden von Andern besiegt. Ihre Vereinigung bringt nur Segen. Denn was die wissenschaftlichen Schriften anlangt, so sind sie, da ihr Ursprung in den Veden ist, wenn sie auch sonst miteinander streiten, doch immer einig, wenn es gilt, die Veden zu schützen und die Atheisten zu widerlegen; und den heiligen Schriften widersprechen sie nicht, da wo sie von dem Wahren handeln“ u. s. w. Dann fährt sie in dem Berichte fort: „Dann wurde der Kampf stürmisch, — um dichtgereihete Leichen flossen Ströme reichlichen Blutes, welches die Krieger vergossen hatten und in ihnen lagen Schirme und anderer Schmuck umher, welchen die berghohen Elephanten, von Pfeilen durchbohrt, wüthend von sich geworfen. In diesem grossen, fürchterlichen Kampfe, in welchem Feind gegen Feind stritt, wurde die Lehre des Lokâyata [d. i. der Materialismus] im Angesichte der von den Ketzern für heilig gehaltenen Schriften zu Wasser gemacht; die andern Schriften der Ketzer aber, weil sie keine feste Wurzel mehr hatten, zerstreuten sich in dem Meere der wahrhaft heiligen Bücher; die der Buddhisten zogen in die Länder, welche besonders Barbaren inne haben, nach Sindh, Kandahar, Behar, Telingana, dem Hunnenlande, dem östlichen Bengal.

Digitized by Google

der Coromandelküste und weiter; die der ketzerischen Digambaras, Kâpâlika's und der übrigen leben im Verborgenen unter den Dummköpfen, die in Pâñcâla, Malva und an der Westküste wohnen. Die Logiken der Atheisten wurden von der Mîmâmsâ, welche der Nyâya und die andern Philosophieen begleiteten, ihrer Kraft beraubt und folgen jetzt denselben heiligen Büchern. — — Dann tödtete das richtige Urtheil den Kâma; die Geduld besiegte den Zorn, die Zerstörungssucht und deren Genossen; die Genügsamkeit brachte den Geiz, die Habsucht, die Engherzigkeit, den Trug, die Bosheit, den Diebstahl und die Bestechlichkeit in ihre Gewalt; die Milde unterwarf die Schmähung; die Anerkennung fremder Verdienste zerstörte den Hochmuth; den Stolz besiegte die Einsicht in die Vorzüglichkeit Anderer." —

Kurz der Sieg der guten Partei ist ein vollständiger. Das Vorstellungsvermögen aber, dem seine Söhne und Enkel getödtet sind, ist ausser sich vor Schmerz und will aus dem Leben scheiden. Weinend tritt es auf: „Meine geliebten Söhne! Wohin seid ihr gegangen? Zeigt mir doch euer liebes Gesicht! O meine theuren Söhne, Stolz, Hass, Hochmuth und ihr andern, kommt und umarmt mich! Mein Körper wankt, keiner erhält mich Alten, Schwachen. Und wo seid ihr, meine theuren Töchter, Schmähung und ihr übrigen? und ihr, meine Schwiegertöchter, Hoffnung, Zerstörungssucht, Habsucht? Wie, auch sie hat zur selbigen Zeit das grause Schicksal mir Elendem geraubt?" Von Schmerz und Gram verzehrt fällt es in Ohnmacht. Die Beredsamkeit des Vyâsa tritt zu ihm, sucht es zu trösten, zu beruhigen und von dem Selbstmorde zurück zu halten. Es gelingt ihr dies auch nach eingehender freundlicher Belehrung. Die Leidenschaftslosigkeit kommt auch dazu und wird von dem Vorstellungsvermögen voll Liebe an's Herz geschlossen. Zum Schluss machen sich Alle auf, um den gestorbenen Verwandten die Todtenspenden darzubringen.

Im sechsten und letzten Akte übersendet König Verstand der Offenbarung seine feierliche Werbung. Diese hat viel von dem schrecklichen Ungemach, von all der Misshandlung zu erzählen, die sie erleiden musste, so lange sie von dem Verstande getrennt war. Es kommt endlich zur glücklichen Hochzeit des Verstandes mit der Offenbarung und aus ihrer Vereinigung entspringt sogleich Prabodha, die richtige Erkenntniss, die von dem Urgeist selbst auf's Freudigste begrüsst und umarmt wird. —

Die dramatische Schöpfungskraft der Inder, die während des Mittelalters, in der Zeit vom 5. bis in's 12. Jahrhundert nach Chr. so reiche und mannigfaltige Blüthen getrieben, ist auch in der Folgezeit nicht versiegt. Es liegen uns eine ganze Reihe von Dramen vor, welche den letzten Jahrhunderten entstammen und deren Verfasser zum Theil auch Europäern bekannt gewesen sind. Schon Wilson führte eine Anzahl solcher neueren Dramen auf und es liesse sich sein Verzeichniss jetzt leicht vermehren. Die Stoffe der ernsteren Stücke sind grösstentheils dem Mahâbhârata und Râmâyaṇa entnommen oder gehören zum Kreise der Krishna-Legende; daneben stehen ein-

Digitized by Google

oder mehraktige Possen, meist recht derb und undelikat, in denen verschiedene Schäden der Gesellschaft gegeisselt werden.[1] Im Ganzen steht der Kunstwerth dieser späteren Produkte sehr beträchtlich hinter den Leistungen des Mittelalters zurück. Näher darauf einzugehen liegt ausserhalb des Rahmens unserer Betrachtung.

[1] Dahin gehören Stücke wie Hâsyârṇava, Dhûrtasamâgama, Kâutukasarvasva, Dhûrtanartaka. Die beiden ersteren sind von Cappeller in lithograph. Abdruck herausgegeben i. J. 1880. Im Dhûrtasamâgama (d. i. Versammlung der Gauner) streiten sich z. B. ein religiöser Bettler und sein Schüler um den Besitz eines Mädchens. Ein Brahmane, der den Fall schlichten soll, entscheidet dahin, dass die Dirne bis auf Weiteres unter seinen Schutz zu stellen sei.

Digitized by Google

Fünfundvierzigste Vorlesung.

Die Spruchpoesie des indischen Mittelalters.

Die Neigung zum Reflectiren und Speculiren ist tief im Wesen des indischen Volkes begründet, ja sie bildet einen seiner hervorstechendsten Charakterzüge. Dieselbe hat auf religiösem und wissenschaftlichem Gebiete bedeutende Leistungen zu Wege gebracht, aber auch die Poesie ist nicht leer dabei ausgegangen; auch ihr sind aus derselben Quelle reiche Schätze zugeströmt, die wohl wetteifern können mit den Edelsteinen und andern kostbaren Erzeugnissen des alten Wunderlandes.

Neben der zu Weltberühmtheit gelangten Literatur der Fabeln sind es vor Allem die Sprüche der Weisheit, in welchen die Reflexion der Inder poetischen Ausdruck gewonnen hat. Eine Fülle tiefsinniger, weiser, edler, oft im höchsten Grade origineller und frappirender Gedanken findet sich hier in scharfer, klarer, oft sehr kunstvoller Form ausgeprägt. An ihrer Spruchweisheit besitzen die Inder ein eigenartiges Kleinod, dem nur wenig Aehnliches aus andern Literaturen ebenbürtig an die Seite gestellt werden kann. Um diesen Zweig ihrer Poesie und sein Verständniss hat sich vor Allem Otto Böhtlingk ein hervorragendes Verdienst erworben, durch seine „Indischen Sprüche“,[1] welches Werk nicht nur philologisch eine bedeutende Leistung, sondern durch die jedem Spruch beigegebene meisterhafte Uebersetzung höchst werthvoll ist für Jedermann, der einen Blick in die Gedankenwelt der Inder thun will.

Es finden sich diese gnomischen Dichtungen der Inder nur zum kleineren Theile in besonderen Werken vereinigt, die ausschliesslich Sprüche enthalten; so vor Allem in den beiden Centurien des geistvollen Dichters Bhartrihari, dem Nîtiçataka

[1] Indische Sprüche. Sanskrit und Deutsch. 3 Bände, St. Petersburg, 1863—1865; 2. Aufl., 1870—1873. Die 1. Auflage enthält 5419 Verse, die 2. Auflage 7613.

Digitized by Google

oder der Centurie der Lebensweisheit und dem Vâirâgyaçataka oder der Centurie der Entsagung; so ferner in dem Çântiçataka oder der Centurie des Seelenfriedens, und in dem Mohamudgara oder dem Hammer der Thorheit, einem Werke, das sich vermisst, wie ein Hammer die Thorheit der Menschen zu zerstören. Die Hauptmasse der indischen Sprüche findet sich in den verschiedensten dichterischen Schöpfungen verstreut, — in der Fabel- und Märchenpoesie, im Epos, im Drama, im Gesetzbuch des Manu und noch vielen anderen Werken; und gerade hieran sehen wir, wie diese Art, seine Gedanken auszuprägen, dem Inder gleichsam zur zweiten Natur geworden war, da er in so heterogenen Schöpfungen immer wieder in solchen „Sprüchen der Weisheit" redet, mögen sie nun, wie im Epos und Drama, aus dem Munde von Helden, Heiligen und Göttern ertönen, oder, wie in der Fabelpoesie, von philosophirenden Katzen, Schlangen, Schakalen und Tigern verkündet werden. — Vor Allem ist es natürlich, dass wir in der Literatur der Fabeln, die als Reflexionspoesie den Sprüchen am nächsten verwandt sind, eine besonders reiche Fülle derselben aufbewahrt finden; so im Hitopadeça und im Pañcatantra. Dann aber ist es vor Allem das Mahâbhârata, das in der ungeheuren Ausdehnung seines, im Laufe von Jahrhunderten emporgewachsenen Baues Alles für den frommen Inder Wissenswerthe encyklopädisch bergen will und darum auch eine fast unerschöpfliche Fundgrube für die Sprüche der Weisheit bildet. Als ein schöner, sinnvoller Schmuck ziehen sie sich durch alle Theile der vielverschlungenen wunderbaren Dichtung, ähnlich den Koransprüchen, die, zwischen den verschlungenen Arabesken maurischer Tempelbauten, dem bewundernden Beschauer ernste, heilsame, weise Worte zurufen.

Versuchen wir nun die Gedankenwelt, die in den indischen Sprüchen zu uns redet, etwas näher kennen zu lernen.

An der Schwelle des indischen Mittelalters ist es ein Gedanke, der, zum ersten Male auftretend, sogleich mit siegender Gewalt die Gemüther erfasst und beherrscht, der, von den Lippen unzähliger Bussprediger verkündet, fort und fort durch die Jahrhunderte seine Macht behält. Das ist der Gedanke der Vergänglichkeit und Nichtigkeit aller irdischen Güter und Freuden.

---

[1] Herausgegeben sind alle drei Centurien des Bh. von P. v. Bohlen, nebst Einleitung und lateinischer Uebersetzung (Bhartriharis sententiae, Berlin 1833). Vgl. oben p. 564. — Das Nitiçataka und Vâirâgyaçataka auch von Kashinath Trimbak Telang, Bombay 1874.

Digitized by Google

Mit Leiden, mit Enttäuschung ist alles Glück hier auf Erden verbunden, und nur den Unwissenden vermag seine glänzende Aussenseite zu blenden. Es giebt kein Heil, keine reine Freude als in der Entsagung, im Aufgeben aller Wünsche, in der Flucht vor der Welt. Reich und blühend liegt vor dem Auge des Inders Natur und Leben ausgebreitet; er kennt ihre Schönheit, er hat ihren Reiz empfunden, und dennoch wendet er sich enttäuscht und trauernd von diesem lockenden, lachenden Bilde ab und sucht in stiller Einsamkeit nach dauernderem Glück, nach wahrem Seelenfrieden

Wir haben früher in anderem Zusammenhange[1] schon einen Spruch des Bhartṛihari kennen gelernt, in welchem der Dichter gerade hervorhebt, wie reizend schön so Vieles in der Welt ist; „hat aber der Geist die Vergänglichkeit dieser Dinge erkannt, so ist nichts mehr reizend.“ Welch eine Thorheit ist es, den Sinnengenüssen nachzujagen!

Bhartṛihari 3, 19 (Ind. Spr. 36).[2] Die Lichtmotte fliegt in das Feuer der Lampe, weil sie den Schmerz des Verbrennens nicht kennt; auch der Fisch verschlingt das Fleisch am Angelhaken, weil er die Gefahr nicht kennt; wir aber hier lassen nicht ab von den Sinnengenüssen, obgleich wir recht gut wissen, dass sie mit einem Netz von Unheil umstrickt sind: Wehe über die unergründliche Tiefe des Unverstandes!

Es sind Worte schmerzlichen, bitteren Pessimismus, die wir hier oft zu hören bekommen:

Bhartṛihari 3, 38 (Ind. Spr. 711). In des Mutterleibes unreiner Behausung wohnen wir in Pein mit zusammengedrücktem Körper; im Jünglingsalter wird uns der Genuss verkümmert, indem wir mit Schmerzen über die Trennung von der Geliebten zu schaffen haben; auch das Greisenalter ist abscheulich, da die Schönäugigen über unser Aeusseres verächtlich lächeln. Nun sagt mir, o Menschen, ob es in der Welt irgend eine, wenn auch noch so geringe Freude giebt?

Çântiç. 2, 1 (Ind. Spr. 3576). Schön erscheint uns diese Welt, weil wir über ihre Reize nicht gehörig nachgedacht haben; für Diejenigen dagegen, die die Wahrheit schauen, ist auch nicht das geringste Gute darin.

Mahâbh. 12, 7465 (Ind. Spr. 5249). Es sind mehr Leiden als Freuden im Leben, darüber besteht kein Zweifel, aber dem an den Sinnesgegenständen Hängenden ist ob seines Unverstandes das Sterben nicht lieb.

Yâjñ. 3, 8 (I. S. 4712). Wer in dem menschlichen Leben, das marklos ist wie der Stamm der Kadalî und einer Wasserblase ähnlich, ein Mark sucht, der ist thöricht.

Bhartṛih. 3, 68 (I. S. 1903). Erlangte man auch Glücksgüter, die alle Wünsche erfüllten, was hätte man davon? Setzte man auch

[1] Vgl. oben p. 398.

[2] Ich gebe den Text der Sprüche in Böhtlingk's vorzüglicher Uebersetzung, nach der 1. Aufl. seiner „Indischen Sprüche“

Digitized by Google

den Fuss auf der Feinde Haupt, was hätte man davon? Beehrte man auch seine Lieblinge mit Reichthümern, was hätte man davon? —

Alles, was ein Schopenhauer, ein Leopardi in neuerer Zeit über das Elend des Daseins gelehrt, findet man hier in etwas andern Worten wieder.[1] Die Inder waren früh zu dieser Weisheit gelangt, früh fertig mit der Eitelkeit dieses Lebens, denn mindestens seit dem 6. Jahrhundert vor Chr. hören wir diese Predigt unablässig bei ihnen erschallen.

Nur die Entsagung, nur das Aufgeben aller Wünsche kann uns Glück und Frieden bringen. So heisst es z. B. im Mahâbhârata 12, 6583 (I. S. 4386):

Wer nicht entsagt, gelangt nicht zur Freude; wer nicht entsagt, findet nicht das Höchste; wer nicht entsagt, schläft nicht ohne Furcht; darum entsage Allem und werde froh. — Und ferner heisst es Ind. Spr. 224. Der Bedürftige jammert; wer Reichthümer erlangt hat, ist stolz und unzufrieden; wer sein Vermögen verloren hat, ist betrübt; wohl befindet sich der Mensch, der keine Wünsche hat.

Bhartṛihari sagt (3, 32: I. S. 2075). Beim Genuss ist Gefahr vor Krankheit, bei hohem Geschlecht Gefahr vor Fall, bei Vermögen Gefahr vor dem Fürsten, bei hoher Stellung Gefahr vor Erniedrigung, bei Macht Gefahr vor Feinden, bei schöner Gestalt Gefahr vor einer zarten Jungfrau, bei Gelehrsamkeit Gefahr vor Worthelden, bei Vorzügen Gefahr vor bösen Menschen, beim Körper Gefahr vor dem Todesgott: jedes Ding auf Erden ist mit Gefahr verknüpft, nur die völlige Entsagung der Menschen ist frei von aller Gefahr.

Der Hammer der Thorheit aber ruft mahnend (Ind. Spr. 4707):

Brüste dich nicht mit Reichthümern, Untergebenen und Jugend, da die Zeit Alles in einem Augenblicke hinwegrafft. Gieb diese ganze auf Täuschung beruhende Welt auf, gewinne die wahre Erkenntniss und gehe eiligst in Brahma's Stätte ein.

Mhbh. 12, 4766 (I. S. 4515). Der Mann, der Beides, die Leiden und die Freuden aufgiebt, geht vollständig in's Brahman ein und den beklagen nicht Weise.

In der Stille des Waldes, in Bergeshöhlen, am Ufer heiliger Flüsse, im Einsiedlerleben, da soll das gequälte Herz den Frieden finden.

Moham. (I. S. 5265). Ein Obdach an der Wurzel eines Baumes bei einem Tempel, der Erdboden als Lager, ein Fell als Kleid, das Aufgeben alles Besitzes und aller Genüsse: wem bereitet nicht eine vollständige Entsagung Freude?

Çântiç. 2, 19 (I. S. 2784). Baumrinde als Gewand, junge Zweige als Lager, der Fuss eines Baumes als Haus, Wurzeln zum Stillen des Hungers, Wasser aus Gebirgsbächen zum Löschen des Durstes, Spiel mit unschuldigen Gazellen, Vögel als Freunde, in der Nacht den Mond

---

[1] Wir finden den Weltschmerz geradezu verherrlicht als höchste und beste Geistesrichtung, Bhâg. Pur. 8, 7, 44 (I. S. 4106): Gute Menschen pflegen sich über das Weh der Welt zu härmen, da dieses der höchste Dienst ist, den man Purusha, der Seele des Weltalls, erweisen kann.

Digitized by Google

als Leuchte: dass Elende dennoch betteln, obgleich sie über solche Reichthümer frei verfügen können, ist gar seltsam!

Wasche, o Herz, den Unverstand ab! — so ruft Bhartṛihari (3, 65) — Habe deine Freude an dem, der den Halbmond zum Diadem hat! [d. i. Gott Çiva]: Finde Gefallen am Uferabhange des Götterflusses! Ist wohl irgend ein Verlass auf Wellen, Wasserblasen, Blitze, Glücksgüter, Flammenspitzen, Schlangen und auf schwierige Furthen? —

Dort in der Einsamkeit findet man das Heil durch Contemplation, durch Vertiefung in die Gottheit und die höchste Erkenntniss.

Bhartṛih. 3, 36 (I. S. 2072). Die Genüsse der Menschen sind unstät wie die in den Wolkenmassen zuckenden Blitze; ihr Leben vergänglich wie das Wasser, das in den dichten Wolken ruht, die der Wind zersprengt; die Wünsche ihrer Jugend von keinem Bestande. Habt ihr, Verständige, solches erkannt, so richtet alsbald die Gedanken auf die Vereinigung des Geistes mit der Gottheit, wenn euch durch Beharrlichkeit die Vertiefung gelingt.

Çântiç. 4, 16 (I. S. 4568). Wohl ehrte ich ehemals, da die beweglichen Augenwinkel der lotusäugigen Mädchen mein Herz heftig anzogen, die Anmuth der Jugend; jetzt aber ist ein (anderes) unbeschreibliches Gefühl in meinem Herzen, das rein ward durch die Erkenntniss, die ich von dem in mir ruhenden Guten und Bösen gewann, und durch das Zurückziehen der Sinne von den Sinnesgegenständen.

Das Bild der frommen, in Vertiefung lebenden Anachoreten wird oft mit begeisterten Worten ausgemalt. Diese Männer in ihrer Freiheit von allen Wünschen erscheinen dem Inder reich und gross wie Fürsten. So heisst es z. B. (Ind. Spr. 2054):

Der Erdboden ist sein Lager, die eigenen Armlianen sind sein Kopfkissen, der blaue Himmel sein Zelt, der Mond seine Leuchte, seine Lust hat er an dem ihm zugefallenen Umgange mit seinem Weibe Entsagung, die Himmelsgegenden sind die Jungfrauen, die ihm mit den Winden als Fliegenwedeln von allen Seiten zufächeln; so ruht der Bettler [d. h. der religiöse Bettler, der Anachoret], obgleich er alle Wünsche aufgegeben hat, wie ein Fürst auf der Erde.

Bisweilen mischt sich in diese Schilderung des contemplativen Lebens ein Anflug von Humor:

Bhartṛih. 3, 92 (I. S. 808). Werden wohl die schönen Tage für mich kommen, wo ich am Ufer der Gaṅgâ auf einem Felsblock des Himâlaya mit gekreuzten Beinen sitzen und durch beständig fortgesetztes Nachsinnen über das Brahman in einem schlafähnlichen Zustande von Versenkung mich befinden werde, die schönen Tage, wo alte Gazellen unbesorgt ihre Hörner an meinem Körper reiben werden?

Es sind besonders drei Werke, in welchen Entsagung, Weltflucht und die Herrlichkeit der Contemplation geschildert werden: Mohamudgara oder der Hammer der Thorheit, Çântiçataka oder die Centurie des Seelenfriedens, und Bhartṛihari's Centurie der Entsagung (Vâirâgyaçataka). In der letzteren geschieht dies bisweilen mit humoristischem oder ironischem Beigeschmack, und es stimmt dies vortrefflich zu der

Digitized by Google

Persönlichkeit des merkwürdigen Dichters, der, wie wir jetzt wissen, zwischen dem geistlichen und weltlichen Leben hin und her schwankte und sieben Mal in's Kloster ging.[1]

Mag nun aber das Einsiedlerleben noch so hoch gepriesen, noch so schön und grossartig ausgemalt werden, Eines fehlt hier doch und dies Eine ist in einem der Sprüche schön und treffend hervorgehoben (I. S. 2958):

Ein Rasenplatz als Lager, ein reiner Steinblock als Sitz, der Fuss der Bäume als Wohnung, kaltes Wasser von Wasserfällen als Trank, Wurzeln als Speise, Gazellen als Gefährten. Am Walde, der allen diesen Reichthum darbietet, ohne dass man darum zu bitten braucht, ist nur der eine Fehler, dass man da, weil Bedürftige in ihm schwer anzutreffen sind, lebt ohne die Mühen der Arbeit für Andre.

Das trifft den Kern der Frage, das ist schön und edel gedacht: die Mühen der Arbeit für Andre dürfen unsrem Leben nicht fehlen, wenn es wahren Werth und Inhalt haben soll.

Es wäre in der That schlimm und traurig, wenn die absolute Weltflucht als der Weisheit letzter Schluss gelten sollte. Ein gesunder Sinn weist hier auch bei den Indern richtigere Bahnen und findet in der Vergänglichkeit aller irdischen Güter vor Allem eine ernste Mahnung zur Tugendübung. So heisst es z. B. im Hitopadeça (4, 127; I. S. 946):

Das Leben der Menschen ist so unstät wie das Bild des Mondes im Wasser; hat man Solches erkannt, so übe man stets Gutes.

Und ferner:

Hitopadeça 4, 128 (I. S. 2253). Hat man es erkannt, dass das Leben wie eine Luftspiegelung in einem Augenblick zusammenbrechen kann, dann schliesse man sich den Guten an, der Tugend und des Glückes wegen.

Bhartṛih. 3, 39 (I. S. 2917). Das Alter steht drohend da wie eine Tigerin, Krankheiten stürmen wie Feinde auf den Körper ein, das Leben verrinnt wie Wasser aus einem zerbrochenen Kruge: dass die Welt dennoch Böses thut, ist ein Wunder.

Mit den vergänglichen irdischen Gütern erwerbe man sich unvergängliche Schätze. Unvergänglich aber bleibt uns nur Eines: das sind die guten Werke, die wir gethan, die Tugend, die wir geübt haben. So heisst es in den indischen Sprüchen:

I. S. 398. Bis zur Leichenstätte nur gehen Verwandte und Freunde mit dir; dann kehren sie um und du musst nun ganz allein weiter gehen; thue also gute Werke (damit du nicht ohne Geleite seiest).

I. S. 516. Nur einen Freund giebt es, der auch im Tode uns folgt, die Tugend; alles Andere fällt ja mit dem Körper der Vernichtung anheim.

---

[1] Vgl. oben p. 564.

Digitized by Google

I. S. 1548. Nicht Vater, nicht Mutter bleiben ja bei ihm als Gefährten auf dem Gange in's Jenseits; nicht Söhne und Gattin, nicht die Verwandten; die Tugend allein bleibt bei ihm.

Darum achte man wohl auf die warnende Stimme im eigenen Busen, das Gewissen, welches der Inder mit einem schönen und originellen Bilde den alten Einsiedler im Herzen nennt.

I. S. 562. Wenn du meinst, du seiest allein, so kennst du den im Herzen sitzenden alten Weisen nicht: du begehst ja die Sünde in Gegenwart dessen, der die böse That kennt.

Die allgemeine Menschenliebe wird von den Indern begeistert verkündigt; wie sie aber in Allem in's Extrem gehen, so dehnen sie ihre Weitherzigkeit auch weit über die Grenzen der Menschheit aus, indem sie lehren, dass man alle lebenden Wesen mit seiner Liebe umfassen, in allen Wesen sich selbst sehen, aller andern Wesen Leid und Freude wie seine eigne empfinden solle. So heisst es:

Vikramac. 159 (I. S. 2533). Wer beim Anblick betrübter Geschöpfe betrübt oder beim Anblick froher Geschöpfe froh wird, der kennt das Gesetz bis auf den Grund.

Moham. (I. S. 4155). In dir, in mir und auch im Andern ist nur der eine Vishṇu; unnützer Weise zürnst du Unduldsamer mir! Erblicke Jedermann in dir und dich in Jedermann und gieb es auf, überall Verschiedenheit zu sehen!

Mhbh. 12, 9923 (I. S. 5005). Der Weise benimmt sich gegen alle Geschöpfe wie gegen sich selbst und giebt, zufriedengestellt und reines Herzens, Alles auf.

Agni-P. im ÇKDr. (I. S. 1701). Edle Menschen, stets betrübt über die Leiden Andrer, achten nicht des eigenen Glückes, wäre dieses auch noch so gross; sie haben ihre Freude an dem Wohl aller Geschöpfe.

I. S. 3046. Hört die Summe des Gesetzes, die in Millionen von Lehrbüchern verkündet wird: Andern zu helfen bringt Verdienst, Andre zu peinigen — Sünde.

Bhartṛih. (I. S. 203). „Dieser ist entweder Einer von den Unsrigen oder ein Fremder," so rechnen Menschen von niederem Sinne; Männer von edler Handlungsweise dagegen betrachten die ganze Erde als ihre Familie.

Mhbh. 3, 16782 (I. S. 78). Keinem Wesen etwas zu Leide zu thun, weder durch That, noch durch Gedanken, noch durch Worte, wohlwollen und spenden — ist der Guten ewiges Gesetz.

Die höchstdenkbare Selbstlosigkeit, in der der Mensch auf jeden Lohn verzichtet, verherrlicht folgender Spruch:

Vikramac. 140 (I. S. 1731). Solche edle Menschen, die daran Gefallen finden, Andern Dienste zu leisten, und die nicht einmal ein Verlangen haben nach den Freuden des Himmels, sind zum Heil der Welt auf Erden erzeugt.

Sehr schön heisst es auch Vikramac. 65 (I. S. 921): Grosse Bäume (Feigenbäume) machen Andern Schatten und stehen selbst in der Sonnengluth, tragen Früchte für Andre, nicht für sich.

Digitized by Google

Kennzeichen des edlen Menschen ist, für seine guten Thaten keine Gegenleistung zu erwarten oder auch nur zu wünschen. So heisst es:

Mhbh. 2, 2439 (I. S. 5329). Gute gedenken nur der ihnen erwiesenen Wohlthaten, nicht aber der Feindseligkeiten; wenn sie eines Andern Sache betreiben, rechnen sie auf keine Wiedervergeltung.

Çârṅg. Paddh. (I. S. 3754). Grossen Männern hohen und edlen Wesens ist eine gewisse Hartherzigkeit eigen, die darin besteht, dass sie, wenn sie Jemand einen Dienst erwiesen haben, sich fern halten aus Furcht, der Andre möchte ihnen einen Gegendienst leisten.

Gehen wir specieller auf die einzelnen Tugenden ein, die wir gemäss den indischen Sprüchen im Dienste Andrer üben sollen, so treten in Uebereinstimmung mit dem gesammten Wesen des Inders die weichen und weiblichen Züge, Güte, Milde, Nachsicht u. s. w. besonders stark darin hervor. Es ist eine liebende, duldende, tragende und vergebende Moral, die hier gelehrt wird. So heisst es:

Çârṅg. Paddh. (I. S. 350). Mitleid, Nachsicht, Wahrhaftigkeit, Schonung alles Lebenden, Selbstbezähmung, Rechtlichkeit, Zuneigung, Gewogenheit, Liebenswürdigkeit und Milde sind die zehn Formen der Selbstverläugnung.

Und ferner Mhbh. 12, 12433 (I. S. 3708). Milde ist die höchste Tugend, Nachsicht die grösste Macht, die Kenntniss der Seele die höchste Kenntniss, und etwas Höheres als die Wahrheit giebt es nicht.

Çatr. 2, 186 (I. S. 1064). Thue Niemand Schaden, übe Mitleid, beobachte das ewige Gesetz und bringe selbst mit Aufopferung des eigenen Lebens Hülfe den Geschöpfen.

Sehr schön sagt das Mahâbhârata (3, 13253; I. S. 942): Den Habsüchtigen gewinne man durch Freigebigkeit, den Lügner durch Wahrheit, den rohen Uebelthäter durch Nachsicht, den Bösen durch Güte.

I. S. 5129. Wer Wahrhaftigkeit und Mitleiden mit Bedrängten in allen Fällen sich zur Aufgabe gestellt hat, und wer die Liebe und den Zorn in seiner Gewalt hat, der hat die drei Welten erobert.

Mit Güte und Liebe sollen wir gegen Jedermann ohne Unterschied verfahren:

Hit. 1, 55 (I. S. 1605). Gute üben Mitleid auch gegen Geschöpfe die keine Vorzüge besitzen; der Mond entzieht ja nicht sein Licht der Hütte des Pariah.

Selbst dem Feinde sollen wir nichts Böses thun.

Manu 2, 161 (I. S. 1553). Man soll Niemand einen Schmerz bereiten, selbst wenn man beleidigt worden wäre.

Pañcat. 1, 171 (I. S. 136). Sinne niemals Böses gegen diejenigen, welche dir etwas zu Leide thun; sie werden von selbst fallen, wie Bäume, die am Ufer wachsen.

Das Unrecht, das uns angethan wird, sollen wir zu vergeben wissen. So heisst es:

Digitized by Google

Mhbh. 12, 11009 (I. S. 4533). Man verzeihe es einem Schlechteren, einem Besseren und auch einem Gleichen, wenn man bei der Ehre angegriffen, geschlagen oder angeschrieen wird; so wird man zur höchsten Glückseligkeit gelangen.

Haben wir selbst ein Unrecht begangen, so kann uns wahre Reue davon befreien.

Manu 11, 230 (I. S. 3967). Hat man eine Sünde begangen, so befreit man sich von dieser Sünde dadurch, dass man Reue empfindet, und rein wird der, der ihr entsagt, indem er zu sich spricht: so will ich nicht wieder handeln.

Der Niedriggesinnte spürt bei Andern das Schlechte auf, will es bei sich selbst aber nicht wahrnehmen. So heisst es:

Mhbh. 1, 3069 (I. S. 800). Der böse Mensch sieht bei Andern Gebrechen von der Grösse eines Senfkorns, seine eigenen dagegen, die so gross wie Vilva-Früchte sind, sieht er wohl, will sie aber nicht sehen.

Er sieht also den Splitter in des Bruders Auge, wird aber des Balken im eigenen Auge nicht gewahr.

Ganz anders der edle Mensch.[1]

Çiç. 16, 30 (I. S. 1825). Männer von edler Gesinnung besitzen eine grosse Geschicklichkeit, sogar offen zu Tage tretende Fehler Andrer lange geheim zu halten; wenn es dagegen gilt, die eignen Vorzüge zu entfalten, so verrathen sie eine ausserordentliche Unbeholfenheit.

Und ferner heisst es:

I. S. 2026. Ueberaus schön ist die Erscheinung eines edlen Menschen, wenn er die Vorzüge Andrer aller Welt kund thut; des Mondes Strahlen zeigen doppelten Glanz, wenn er der Nachtwasserrosen Kelche öffnet.

Der edle Mensch ist demüthig und bescheiden:

Bhartrih. 2, 62 (I. S. 2029). Die Bäume neigen sich unter den angesetzten Früchten, die Wolken senken sich stark ob der neu hinzugekommenen Wasser, edle Menschen tragen das Haupt nicht hoch ob der Reichthümer; dies ist das angeborene Wesen derer, die sich dem Dienste Andrer weihen.

Besonders erfreulich muss es uns berühren, wenn selbst die bei den Indern sonst so schwerwiegenden und drückenden Kastenunterschiede gegenüber den sittlichen Eigenschaften in den Hintergrund gestellt werden. So heisst es z. B.:

Mhbh. 13, 2610 (I. S. 4096). Sogar einen Höheren ehrt man nicht, wenn ihm edle Sitten abgehen, und selbst einen Çûdra ehrt man, wenn er seine Pflichten kennt und sich gut beträgt. — Und ferner:

Mhbh. 3, 14075 flg. (I. S. 4641. 42). Ein Brahmane, der unerlaubte, zum Verluste der Kaste führende Handlungen verübt, der ein

[1] Vgl. auch Cân. 58 (I. S. 4680). Fliegen spüren Wunden auf, Bienen — Blumen; gute Menschen — Vorzüge, gemeine Menschen — Fehler.

Digitized by Google

Heuchler ist und Verstand zu Missethaten besitzt, ist einem Çûdra gleich. Einen Çûdra dagegen, der beständig Selbstbeherrschung, Wahrheit und Gerechtigkeit sich angelegen sein lässt, halte ich für einen Brahmanen, da er seinem Betragen nach ein Zweimalgeborener ist.

Was uns auf unserer jetzigen Culturstufe die in den Sprüchen zu Tage tretende indische Welt- und Lebensanschauung besonders nahe bringt, ist die hohe und aufrichtige Werthschätzung echter Wissenschaft, während das Wortheldenthum und die aufgeblähte Scheingelehrsamkeit energisch bekämpft werden. So heisst es z. B.:

Hit. Pr. 4. Unter allen Schätzen ist, wie man sagt, das Wissen der höchste Schatz, da er weder gestohlen noch abgeschätzt werden kann und auch nimmer zu Ende geht.

Hit. Pr. 9 (I. S. 111). Wem Wissenschaft abgeht, die mannigfache Zweifel löst, Unsichtbares offenbar macht, das Auge für Alles ist, der ist blind.

I. S. 985. Das Juwel Gelehrsamkeit ist ein grosses Vermögen, das die Angehörigen nicht unter sich vertheilen, das kein Dieb fortträgt und das durch Verschenken nicht aufgezehrt wird.

Vṛiddha-Câṇ. (I. S. 4242). Wer des Geldes ermangelt, dem mangelt es noch nicht, der ist sicher noch ein reicher Mann; wer aber der Perle des Wissens ermangelt, dem mangelt es in allen Dingen.

Bhartṛih. 2, 13 (I. S. 3346). Gegen Diejenigen, die einen inneren Schatz, Wissen genannt, besitzen, einen Schatz, der nicht in den Bereich eines Diebes kommt, der stets um ein Weniges zunimmt, der, an Bittende gegeben, dennoch beständig wächst, und der sogar am Ende der Welt nicht zu Grunde geht, gegen solche müsst ihr, o Fürsten, den Stolz aufgeben! Wer wird mit ihnen wetteifern?

Câṇ. 3 (I. S. 2804). Der Stand der Gelehrten und der der Fürsten sind nimmer gleich; nur im eigenen Lande wird der Fürst geehrt, der Gelehrte aber überall.

Und was uns am meisten mit Hochachtung vor diesen Anschauungen erfüllen muss, ist der Gedanke eines andern Spruches:

Mhbh. 5, 1010 (I. S. 3591). Wer, wenn er zu grossem Vermögen, zu Wissen und Herrschaft gelangt ist, bescheiden auftritt, der wird für gebildet erklärt.

Im Gegensatz dazu wird nun die falsche Gelehrsamkeit und Unbildung geschildert:

Suçr. 1, 13 (I. S. 4780). Wie ein Esel, der eine Last Sandelholz[1] trägt, einen Begriff von der Last, aber nicht vom Sandelholz hat, gerade so tragen ja Diejenigen, die viele Bücher gelesen, aber nicht den Sinn begriffen haben, Lasten nach Art der Esel. — Und ferner:

Mhbh. 2, 1945 (I. S. 2434). Wer keinen eignen Verstand besitzt, sondern nur Vieles gelernt hat, der kennt den Sinn der Lehrbücher nicht wie der Löffel den Geschmack der Brühe.

---

[1] Ein kostbares, schön duftendes Holz.

Digitized by Google

Wer aber aller höheren Cultur fern bleibt, der bekommt harte Worte zu hören:

Bhartṛih. Suppl. 2 (I. S. 3250). Wer sich weder mit der Dichtkunst noch mit der Musik, noch mit irgend einer andern Kunst beschäftigt, der ist ein leibhaftiges Vieh, dem nur Schweif und Hörner fehlen. Wenn er, auch ohne Gras zu fressen, am Leben bleibt, so ist dies das höchste Glück, das dem Vieh zu Theil ward.

Ein wichtiger Maassstab für die Beurtheilung der Cultur eines Volkes ist bekanntlich die Stellung, welche die Frauen bei demselben einnehmen. Ueber Weiber und Weibernatur fällt nun freilich manches bittre Wort in den indischen Sprüchen. So z. B.:

Kathâs. 37, 143 (I. S. 5158). Der Weiber Zuneigung währt nur einen Augenblick wie die Farbe der Morgen- und Abendröthe; ihre Absichten sind gewunden wie das Bette eines Flusses; man darf den Weibern ebensowenig wie Schlangen trauen, und unstät sind sie wie der Blitz.

Kathâs. 36, 87 (I. S. 5309). Wo Weibernatur, Rausch, ein einsamer Ort, das Antreffen eines Mannes und Unbeschränktheit, diese fünf Feuer lodern, wie kann da noch vom Strohhalm Sittlichkeit die Rede sein?

Mhbh. 13, 1473 (I. S. 5213). Bekanntlich trifft man unter tausend Frauen irgend ein Mal eine einzige, oder gar unter hunderttausenden eine, die dem Gatten ergeben wäre.

In erfreulichem Gegensatze zu solchen und ähnlichen pessimistischen Aeusserungen stehen nun aber gar manche andre, in denen wir einer edlen Auffassung vom weiblichen Geschlechte begegnen. So sagt z. B. das Gesetzbuch des

Manu 3, 56 (I. S. 4772): Wo die Frauen geehrt werden, da freuen sich die Götter; wo aber jene nicht geehrt werden, da bleiben alle heiligen Werke fruchtlos. — Und ferner heisst es:

Dampatiç. 59 (I. S. 4781). Wie durch ein Bad in der Gañgâ der Körper rein wird, so wird man beim Anblick eines treuen Weibes durch ihr Glück rein.

Vor Allem von dem ehelichen Verhältniss, von der Stellung der Gattin bei den Indern müssen wir aus den Sprüchen einen sehr günstigen Eindruck gewinnen:

Mhbh. 1, 3028 (I. S. 230). Die Gattin ist die eine Hälfte des Menschen; die Gattin ist der beste Freund; die Gattin ist die Wurzel des Reichthums, der Annehmlichkeiten und der Tugend.

Mhbh. 12, 5508 (I. S. 4448). Kein Freund ist einer Gattin gleich, keine Zuflucht ist einer Gattin gleich, kein Gehülfe beim Einsammeln guter Werke ist in der Welt einer Gattin gleich.

Mhbh. 12, 5507 (I. S. 4102). So giebt es auch für de von Krankheit heimgesuchten, in steter Noth befindlichen, unglücklichen Mann keine Arznei, die der Gattin gleichkäme.[1]

---

[1] Aehnlich Mhbh. 3, 2325 (I. S. 1373).

Digitized by Google

Vikramac. 284 (I. S. 1200). Eine Gattin, die ganz der Tugend lebt, errettet den Gatten, sowohl den unglücklichen als auch den glücklichen, und auch den, der an allem Bösen Gefallen findet

I. S. 3494. Eine Gattin, die einen blinden, buckligen, aussätzigen, von Krankheiten heimgesuchten und in's Unglück gerathenen Gatten nicht verlässt, heisst eine Hochtreue.

Pañcat. 3, 152 (I. S. 1368). Man sagt, dass nicht ein Haus das Haus mache; eine Hausfrau macht, so heisst es, das Haus, da ein Haus ohne Hausfrau, so meint man, einer Wildniss gleicht.

Auch über die rechte Freundschaft, die Verbindung mit Edlen u. dgl. begegnen wir manch schönem Gedanken.

So Pañcat. 2, 172 (I. S. 177). Diejenigen nennt man wahre Freunde, welche hier den Menschen Heilsames sagen, selbst wenn dieses nicht angenehm zu hören ist; die übrigen führen nur den Namen von Freunden.

Pañcat. 2, 118 (I. S. 4987). Wessen Herz durch Reichthümer nimmer einen Wandel erleidet und wer zu jeglicher Zeit Freund ist, den Vorzüglichen wähle man sich zum Freunde.

Hit. 1, 86 (I. S. 2253). Ein böser Mensch ist wie ein irdener Krug leicht zu trennen und schwer zu einen, der gute Mensch dagegen wie ein goldener Krug schwer zu trennen und schnell zu einen. — Ein schönes Bild!

Pañcat. 3, 58 (I. S. 2145). Wen erhebt nicht die Berührung mit einem Grossen? Ein Wassertropfen auf dem Blüthenblatte einer Wasserrose zeigt einer Perle Pracht.

Von hervorragender Wichtigkeit ist in der indischen Spruchweisheit die Vorstellung vom Schicksal. Wie eine dunkle Macht tritt es ein in's Leben, Glück oder Schrecken bringend, wie es ihm beliebt, da giebt es kein Entrinnen.

Bhartṛih. 2, 91 (I. S. 2085). Man wende alle seine Kraft an, tauche in's Meer, steige auf des Meru Gipfel, besiege die Feinde in der Schlacht, erlerne den Handel, den Ackerbau, den Dienst und andere Gewerbe, alle Wissenschaften und die Künste, erhebe sich wie ein Vogel in den weiten Himmelsraum: was nicht geschehen soll, geschieht durch des Schicksals Willen hier auch nicht; wie sollte das, was geschehen soll, unterbleiben?

Pañcat. 2, 87 (I. S. 740). Ein armer Karpfen entschlüpfte der rauhen Hand eines Fischers, die ihn gepackt hatte, fiel aber wieder in's Netz hinein; dem Netze entkam er wieder, wurde aber darauf von einem Reiher verschluckt, wenn, o wehe, das Schicksal feindlich ist, wie sollte man dann dem Unglück entrinnen?

Aber dennoch nimmt die Vorstellung vom Schicksal hier keineswegs einen solchen Charakter an, dass sie alle Thatkraft lähmt. Als Schicksal gelten nämlich den Indern, gemäss ihrem Glauben an eine Seelenwanderung, die eigenen Thaten der Menschen, die sie in einer früheren Existenz gethan haben, deren Lohn und Strafe sie nun hier ernten. Nach diesem Glauben sind wir an unserem Schicksal selbst schuld, wenn wir uns dessen auch durchaus nicht bewusst sind, und nach

Digitized by Google

eben diesem Glauben sind wir im Stande, durch die rechte Handlungsweise wenigstens für die Zukunft unser Schicksal selbst zu bestimmen. So heisst es z. B.:

Hit. Pr. 32 (I. S. 1817). Die Werke, die man in einem früheren Leben vollbracht hat, heissen Schicksal; darum sollen wir mit der uns eigenen Menschenkraft unverdrossen uns anstrengen.

Und deutlich wird es ausgesprochen, dass das Schicksal nur einen, wenn auch einen wichtigen Faktor beim Zustandekommen der Ereignisse bildet, dass die eigne That des Menschen ihm ebenbürtig zur Seite steht.

Yâjñ. 1, 348 (I. S. 4222). Vom Schicksal und von der That des Menschen hängt das Gelingen eines Unternehmens ab: das Schicksal ist aber offenbar nur die That des Mannes in einem früheren Leben.

Immer wieder und wieder hören wir die Mahnung, nicht die Hände in den Schooss zu legen und auf das Schicksal zu warten; die eigne That des Menschen darf nicht fehlen.

Hit. Pr. 29 (I. S. 1400). Man gebe nicht die eigene Arbeit auf, bei sich denkend: das Schicksal wird es thun! Wer vermöchte ohne Arbeit Oel aus Sesamkörnern zu gewinnen?

Mhbh. 13, 301 (I. S. 2315). Wie Samen, der ausserhalb eines Feldes ausgesäet wird, keine Frucht trägt, so geht auch das Schicksal ohne die Arbeit des Menschen nicht in Erfüllung.

Mhbh. 3, 1215 (I. S. 4916). Der Thörichte, welcher, auf das Schicksal wartend, ohne sich zu regen behaglich ruht, geht ja zu Schanden wie ein ungebrannter Topf im Wasser.

Dem gegenüber wird denn auch Standhaftigkeit, Festigkeit, Charakter, Weisheit gegenüber den Schicksalsschlägen oft genug gepriesen.

Kâm. Nîtis. 13, 6 (I. S. 2650). Das Glück weicht nicht von dem, der mit festem Willen ausgestattet ist und ehrlich zu Werke geht, ebensowenig wie der Schatten vom Körper; wohl aber wachsen beide.

Pañcat. 2, 7 (I. S. 3187). Im Glück wie im Unglück bleiben grosse Charaktere sich gleich; roth ist die Sonne beim Aufgang, roth auch beim Untergang.

Bhartṛih. 2, 81 (I. S. 1581). Kenner der Lebensklugheit mögen sie tadeln oder loben, das Glück kehre bei ihnen ein oder ziehe von dannen, wohin es ihm beliebt; der Tod komme schon heute oder erst nach Ablauf eines Weltalters; charakterfeste Männer weichen keinen Schritt vom rechten Pfade.

Bhartṛih. 2, 56 (I. S. 3188). Im Glück ist das Herz bei Männern hohen Sinnes zart wie Lotus und im Unglück hart, wie wenn ein Stein mit einem mächtigen Felsen zusammenstiesse.

Bhartṛih. Suppl. 17 (I. S. 1906). Wenn ein Edler auch fällt, so pflegt er wie ein Spielball zu fallen, indem er sich wieder erhebt; der Unedle fällt aber nach Art eines Erdenklosses.

Wahre Weisheit, die die Nothwendigkeit des Geschehens erkennt, vermag uns ruhig und fest zu machen in allem Ungemach.

Digitized by Google

Mhbh. 12, 8201 (I. S. 513). Heilige, Götter, mächtige Dämonen, in dem Studium der drei Veda Ergraute und Einsiedler im Walde, oder wen sonst wohl trifft in der Welt nicht Unglück? Diejenigen aber, die den Zusammenhang von Ursache und Wirkung kennen, lassen sich dadurch nicht irre machen.

Mhbh. 12, 12491 (I. S. 4442). Diejenigen vergiessen keine Thränen, die in ihrem Geiste den Zusammenhang der Dinge in der Welt erkannt haben; für den, der Alles richtig ansieht, giebt es kein Thränenvergiessen.

Die Zufriedenheit wird hoch gepriesen:

Pañcat. 2, 163 (I. S. 1781) Denen, die Zufriedenheit wie Nektar schlürfen, wird die höchste Glückseligkeit zu Theil, ununterbrochenes Leid dagegen dem unzufriedenen Menschen.

Wen Ehrgeiz oder Gewinnsucht zum Fürstendienste treibt, der muss die Warnung hören:

Kuvalay. 69 (I. S. 2609). Den Fürsten dienen heisst so viel wie die Schneide eines Schwertes belecken, einen Löwen umfangen, den Mund einer Schlange küssen.

Aber freilich, das Elend der Armuth, die dämonische Macht des Geldes wird oft genug mit schmerzlichen oder bitteren Worten geschildert:

Pañcat. 5, 5 (I. S. 2830). Selbst eines hochweisen aber armen Mannes Verstand schwindet dahin ob der beständigen Sorgen für Butter, Salz, Oel, Reis, Kleidung und Feuerung.

Pañcat. 5, 24 (I. S. 446). „Stehe auf, o Freund, und trage einen Augenblick die Last meiner Armuth, indess ich Müder nach langem Harren dein Glück, das du dem Tode dankst, geniesse." So angeredet von einem Armen, der stracks zur Leichenstätte geeilt war, blieb der Todte ruhig liegen, da er wohl erkannt hatte, dass der Tod ein grösseres Glück als Armuth ist.

Vikramac. 155 (I. S. 1148). Ich verbeuge mich tief vor dir, o Armuth, weil ich durch deine Gnade übernatürliche Kraft erlangt habe, indem ich die Welt wohl sehe, die Welt aber mich nicht sieht.

So hören wir denn auch den Rathschlag:

Prasañgâbh. 4 (I. S. 4238). Geld sollst du erwerben, o Kâkutstha! Im Gelde wurzelt die Welt; keinen Unterschied kenne ich zwischen einem Armen und einem Todten.

Und der ironische Bhartṛihari sagt:

2, 33 (I. S. 2447) Wer Reichthümer besitzt, ist ein Mann aus edlem Geschlecht, ist klug, gelehrt, versteht die Vorzüge zu schätzen, ist ein gewandter Redner und auch schön: alle Vorzüge beruhen auf dem Golde.

Weit bittrer und höhnender aber in einem andern Spruche:

Bhartṛih. 2, 32 (I. S. 965). Der Stand fahre zur Hölle, die ganze Schaar der Vorzüge sinke noch tiefer hinab, die gute Gemüthsart stürze vom jähen Felsen, das edle Geschlecht werde vom Feuer verzehrt, auf den Heldenmuth falle wie auf einen Feind schnell der Donnerkeil nieder, Geld allein bleibe uns, da ohne dieses eine alle Vorzüge so viel werth sind wie ein Häuflein Gras.

Digitized by Google

Solchen Sprüchen muss man nun aber andre entgegenstellen, die sehr anders reden. So hören wir:

I. S. 1288. Reichthümer sind zunächst schwer zu erwerben; sind sie erworben, so ist es schwer sie zu hüten; der Verlust des Erworbenen ist wie der Tod: darum denke man nicht an Reichthümer.

Pañcat. 1, 312 (I. S. 2726). Besser der Wald, besser Almosen, besser ein Lebensunterhalt durch Lasttragen als Gewinnung von Reichthümern durch Dienst bei dummen Menschen.

Und aus Bhartṛihari's Sprüchen wird uns energisch mahnend zugerufen (2, 77; I. S. 2731):

Besser, dass dieser Leib von einem mit seinem Gipfel emporragenden, ehrwürdigen Berge auf irgend eine rauhe Stelle fällt und zwischen harten Felsen zerschmettert wird, besser die Hand in den scharfzähnigen Rachen einer riesigen Schlange zu stecken, besser sich in's Feuer zu stürzen, als dass die edle Gemüthsart zu Grunde gehe.

Der Edle aber, der verkannt und gering geachtet wird, darf ruhig bleiben im Bewusstsein seines Werthes:

Nitiratna 12[1]. Ein Edelstein liegt zu den Füssen, ein Glasstück wird auf dem Haupte getragen; mag es ihnen immerhin so ergehen, wie es ihnen ergeht, — Glas bleibt doch Glas, und Edelstein bleibt Edelstein.

In reicher Anzahl würden sich noch andre Sprüche darbieten, die es in hohem Grade verdienen dürften, angeführt zu werden; doch wir müssen uns an den gegebenen Beispielen genügen lassen. Möchte es mir gelungen sein, durch diese freilich nur flüchtige Skizze Ihr Interesse für den reichen und originellen Gedankengehalt der indischen Spruchweisheit nachhaltig erregt zu haben.[2]

---

[1] Vgl. Ind. Spr. 2086.

[2] Eine Auswahl von 387 Sprüchen der Böhtlingk'schen Sammlung hat Ludwig Fritze in metrischer Form herausgegeben. (Indische Sprüche. Aus dem Sanskrit metrisch übersetzt. Leipzig, Reclam's Univ.-Bibl.). — Die Sprüche des Bhartṛihari sind schon vor längerer Zeit von P. v. Bohlen in metrischer Uebertragung einem weiteren Publikum zugänglich gemacht worden. (Hamburg 1835). Lange vorher hatte schon der Missionar Abraham Roger das 2. und 3. Buch der Sprüche des Bh. in's Holländische übersetzt, in seiner Open Deure cet. i. J. 1651. (Deutsch, Nürnberg 1663, unter dem Titel: Neu eröffnetes Indisches Heidenthum). Herder machte Einzelnes davon in geschmackvoller Form als „Gedanken eines Brahmanen" bekannt. — Die indischen Weisheitssprüche sind übrigens auch nach Birma hinübergewandert und finden sich dort hauptsächlich in drei Sammlungen, Lokaniti, Dhammaniti und Râjaniti genannt, die im Pâli-Dialekt verfasst sind.. Eine engl. Uebersetzung derselben veröffentlichte James Gray. Ancient Proverbs and Maxims from Burmese Sources or the Niti Literature of Burma. London 1886.

Digitized by Google

Sechsundvierzigste Vorlesung.

Die philosophischen Systeme. Die Bhagavadgîtâ.

Unter den verschiedenen philosophischen Systemen des indischen Mittelalters gelten sechs als orthodox oder vereinbar mit dem orthodox-brahmanischen Glauben. Von diesen sechs Systemen stehen immer je zwei und zwei in näherer Beziehung zu einander. Es sind:

1) Das Sâṃkhya-System des Kapila; damit in näherem Zusammenhang stehend:

2) Das Yoga-System des Patañjali.

3) Das Vâiçeshika-System des Kaṇâda; damit in näherem Zusammenhang stehend:

4) Das Nyâya-System des Gotama.

5) Die Karma-Mîmâṃsâ oder Pûrva-Mîmâṃsâ, auch schlechthin Mîmâṃsâ genannt, geknüpft an den Namen des Jâimini; damit zusammenhängend:

6) Die Çârîraka-Mîmâṃsâ oder Uttara-Mîmâṃsâ, gewöhnlich Vedânta genannt, deren Lehrbuch den Bâdarâyaṇa zum Verfasser hat.

Genau genommen hätten nach unseren Begriffen nur die beiden letzteren Systeme, Mîmâṃsâ und Vedânta, ein Anrecht darauf, als orthodox-brahmanische Philosophie zu gelten; doch haben es auch die vier ersteren verstanden, sich zu dieser Stellung und Anerkennung durchzukämpfen.

Ueber den Ursprung und die Entwickelung dieser Systeme, insbesondere auch über die Zeit, in welcher dieselben entstanden, sind wir leider noch durchaus nicht zu genügender Klarheit gelangt. Man pflegte dieselben früher chronologisch ziemlich hoch hinauf zu rücken, ist aber gegenwärtig ganz davon zurückgekommen. Bei der Discussion dieser Frage ist es indessen von grösster Wichtigkeit, wohl zu unterscheiden zwischen den systematisch, mit wissenschaftlicher Strenge und Vollständigkeit vorgetragenen Lehren, und den ersten specula-

Digitized by Google

tiven Anfängen, Ahnungen, Aperçu's, auf welche eben diese Lehren als auf ihren Ausgangspunkt sich zurückführen lassen. So viel darf am Ende wohl gegenwärtig als feststehend betrachtet werden, dass die uns vorliegenden Lehrbücher der genannten philosophischen Systeme einer ziemlich späten Zeit entstammen, dass sie alle zum mindesten nachchristlich sind, ja wohl schwerlich über das vierte oder gar fünfte Jahrhundent nach Chr. hinaufreichen. Damit ist aber natürlich durchaus nicht gesagt, dass nicht die Grundgedanken dieser Systeme und auch manches Speciellere, das ihnen anhängt, bedeutend älter sein könnten; dies ist vielmehr sogar durchaus wahrscheinlich und — in einem Falle wenigstens — sogar über allen Zweifel erhaben.[1] Der Max Müllersche Gedanke einer Renaissance der Sanskritliteratur scheint mir gerade bei diesem Gebiete der Literatur sehr viel für sich zu haben. Die alte Zeit, die Zeit vor Alexander dem Grossen und vor Buddha hatte bereits eine nicht unbeträchtliche Summe philosophischer Ideen hervorgebracht. Es folgte dann eine längere Zeit der Ruhe, des Stillstands, eine Pause in der Entwicklung, und dann — unter günstigeren politischen Verhältnissen — eine neue Periode des Aufschwungs, in welcher die alten Gedanken wieder aufgenommen, fortgebildet, ergänzt, erweitert und zum ersten Ma e in eine wirklich wissenschaftliche, systematische Form gebracht wurden. Diese zweite Periode dürfte schwerlich früher als mit dem Jahre 300 nach Chr. begonnen haben.[2]

Am Klarsten liegt das Verhältniss zwischen den philosophischen Schöpfungen einer früheren und einer späteren Zeit bei dem sogenannten Vedânta-System am Tage. In den noch vor die Zeit Buddha's hinaufreichenden ältesten Upanishaden, deren Inhalt ich in früheren Vorlesungen zu schildern gesucht habe, finden wir den Grundgedanken des Systems, die Identität der Seele und der ganzen Welt mit dem Âtman-Brahman, die Alleinslehre, klar und deutlich ausgesprochen, in begeisterten Worten verkündigt, mit geistvollen Bildern u. dgl. m. erläutert. Aber ein eigentliches philosophisches System, eine systematisch-wissenschaftliche Durchführung jener Grundgedanken liegt in den erwähnten alten Schriften noch nicht vor: diese finden wir erst in den späteren Werken, dem mittelalterlichen System des Bâdarâyaṇa und seiner Gesinnungsgenossen, welche durchaus auf den Upanishaden fussen, sie als höchste Autorität anerkennen,

[1] Ich meine natürlich die Vedânta-Philosophie.
[2] Vgl. auch M. Müller, Indien in s. weltg. Bed. p. 312—316.

Digitized by Google

und sich nach dem treffenden Vergleich eines neueren Kenners dieser Literatur zu jenen alten Schriften etwa so verhalten wie die christliche Dogmatik zum Neuen Testament.[1]

Weit misslicher steht die Sache bei den andern Systemen, da uns keine Schriften aus der alten Zeit erhalten sind, in denen auch nur die Hauptgedanken jener Systeme ausgesprochen wären, und wir in Betreff ihrer früheren Phasen auf Vermuthungen und spärliche Andeutungen in einigen Büchern andersgläubiger Schulen angewiesen sind, und im Uebrigen nur die späteren, mittelalterlichen Werke vor uns haben, bei denen wir durchaus nicht sicher wissen, wie weit dieselben den schon in alter Zeit vorauszusetzenden Systemen wirklich entsprechen und sich aus denselben organisch heraus entwickelt haben.

Als eines der ältesten und angesehensten Systeme, wenn nicht gar als das älteste, gilt das Sâṃkhya-System, welches auf den berühmten Kapila zurückgeführt wird, und der Tradition zufolge dem Buddhismus als Grundlage gedient hat. Dieselben Forscher, welche mit Entschiedenheit dafür eingetreten sind, die uns vorliegenden Lehrbücher des Sâṃkhya-Systems in eine sehr späte Zeit zu verlegen, halten die Lehre ihrem Kerne nach für sehr alt. So Weber, der die Sâṃkhya-Lehre geradezu das älteste philosophische System nennt;[2] so Cowell, der dieselbe für eines der ältesten erklärt.[3] Auch Hall, der die vorliegenden Sûtra des Kapila für ein sehr sekundäres Produkt hält, hebt hervor, dass die Alterthümlichkeit des Kapila selbst dadurch natürlich in keiner Weise angefochten werde.[4] Aber da uns von den altberühmten Lehrern dieser Schule, von Kapila, Pañcaçikha und Âsuri nichts erhalten ist, was wir mit Sicherheit auf sie zurückführen können, so sind wir in Bezug auf den ursprünglichen Inhalt des Systems doch mehr oder weniger auf Vermuthungen angewiesen und es ist sehr wohl möglich, dass die alte Lehre sogar in wesentlichen Punkten von dem aus späterer Zeit uns bekannten Sâṃkhya-System unterschieden war.

Besonders bemerkenswerth bleibt mir immer der Umstand, dass die Legenden des Buddhismus den Kapila und Pañcaçikha stets als lange vor Buddha vorausgegangen erwähnen und dass der Tradition zufolge Buddha in seiner Weltanschauung

---

[1] Deussen, System des Vedânta, p. 22.
[2] S. Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 252.
[3] Cowell, zu Colebrooke's Misc. Ess. I, 354.
[4] Vgl. Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 254.

Digitized by Google

sich an das System des Kapila angeschlossen, auf demselben weitergebaut haben soll. Allerdings ist es von competenter Seite in Abrede gestellt worden, dass zwischen der Metaphysik der Buddhisten und dem System des Kapila, so weit wir es aus den (späteren) Sâṃkhyasûtra's kennen, irgend welche bestimmte Aehnlichkeit vorliege;[1] aber ich glaube doch schon an einem andern Orte gezeigt zu haben, dass sich die Weltanschauung Buddha's wenigstens mit gewissen Grundgedanken der Sâṃkhya-Lehre, selbst wenn wir die späteren Sûtra's zur Richtschnur nehmen und aus ihnen den alten Kern zu eruiren suchen, deutlich berührt.[2] Ist dies richtig und hat die Tradition Recht — woran ich nicht zweifle — so ist das hohe Alter der Sâṃkhyalehre schon damit erwiesen.

Die alte Sâṃkhya-Lehre vertrat offenbar, gegenüber den pantheistischen und hochidealistischen Ideen der Upanishaden, eine weit nüchternere und so zu sagen naturwissenschaftliche Auffassung. Ohne sich auf hochfliegende Speculationen einzulassen, ging sie davon aus, dass unsrer Beobachtung einerseits die Materie, andrerseits eine Pluralität individueller Geister gegeben sind, welche letzteren nach dem schon damals herrschenden Glauben durch eine Menge von Existenzen wanderten. Den Ursprung dieser beiden Weltfactoren erklärte sie nicht weiter, forderte keinen Gott oder Götter als Schöpfer oder erste Ursache der Materie und der zahlreichen individuellen Geister, sondern nahm beide als gegeben hin, als — wohl seit Ewigkeit existirende[3] — Factoren, durch deren Vereinigung die Welt entsteht. Das Ziel des Weltprocesses ist die endgültige Befreiung des Geistes von den Banden der Körperwelt. Diese Befreiung tritt ein, sobald der Geist erkannt hat, dass er in seinem Wesen völlig verschieden ist von der Materie; dann trennt er sich für immer von ihr, ohne wieder in den Weltlauf einzutreten. Er ist erlöst.

Das Sâṃkhya-System, so geistvoll und bedeutend dasselbe auch ist, bleibt doch bei einem unüberwundenen Dualismus der Urmaterie (prakṛiti, pradhânam genannt) einerseits und der gleichfalls von Uranfang existirenden individuellen Geister andrerseits stehen. Diese beiden Principien werden nicht, wie in der Vedânta-Lehre, in einer höheren Einheit aufgelöst; nicht einmal

---

[1] Nämlich von Max Müller und Oldenberg; vgl. oben p. 257 Anm.

[2] S. meine Schrift „Pythagoras und die Inder“ p. 69 flg.; auch oben p. 257 flg.

[3] Vielleicht anknüpfend an uralte Vorstellungen. Vgl. „Pythagoras und die Inder“ p. 70 Anm.

Digitized by Google

werden die zahlreichen individuellen Geister auf einen Urgeist, aus dem sie entstanden oder emanirt wären, zurückgeführt, ebensowenig wie dies im Buddhismus der Fall ist. Nüchterneren Geistern, denen nichts lag an der — doch nur scheinbaren — Ueberbrückung thatsächlich gegebener Gegensätze durch speculative Träumereien, musste dies System sympathischer sein als das des Vedânta. Einen Gott sehen wir hier in den Weltprocess nicht eingreifen, und so ist denn auch die Sâṃkhya-Lehre — ebenso wie der Buddhismus — geradezu als eine atheistische bezeichnet worden.

Das uns vorliegende Lehrbuch der Sâṃkhya-Philosophie, Sâṃkhyakârikâ genannt, hat den 'Içvara Kṛishṇa zum Verfasser und dürfte etwa im 6. Jahrhundert nach Chr. entstanden sein.[1] Ein anderer hervorragender Lehrer dieser Schule, ungefähr aus derselben Zeit, ist Gâuḍapâda.[2] Das Sâṃkhyapravacana, welches angeblich die Sûtra des Kapila enthält, ist nach dem Urtheil der Kenner noch späteren Ursprungs, als das Werk des 'Içvara Kṛishṇa.[3]

Zur Zeit des berühmten Vedânta-Lehrers Çaṃkara[4] stand das Sâṃkhya-System in hohem Ansehen.[5] Nicht wenig mag dazu wohl auch der Umstand beigetragen haben, dass das Gesetzbuch des Manu im Wesentlichen dieser Lehre folgt, freilich mit ausdrücklicher Einfügung der Gottheit in den Weltprocess.[6]

Dass die Anerkennung der Gottheit für den Anhänger der Sâṃkhya-Lehre keineswegs unmöglich war, wenn das System in seiner ursprünglichen Strenge derselben auch nicht bedurfte, geht schon aus der so oft erwähnten engen Verbindung des-

---

[1] S. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl. p. 254. M. Müller, Indien in s. w. B. p. 313. 314. Die Sâṃkhyakârikâ des 'Içv. ist in's Englische übersetzt von H. Th. Colebrooke, Oxford 1837.

[2] Vgl. Weber a. a. O

[3] Vgl. Hall, Sâṃkhyasâra pref. p. 12. Weber a. a. O. M. Müller, Indien in s. w. B. p. 314.

[4] D. i. um d. J. 800 nach Chr. Vgl. unten.

[5] S. Deussen, Vedânta p. 23.

[6] Schon Colebrooke bezeichnete in Uebereinstimmung mit den indischen Commentatoren die Sâṃkhya-Lehre als diejenige, welcher das Gesetzbuch folgt, und zwar nannte er sie speciell „Purâṇic Sâṃkhya". Der Dialog, welcher das Werk einleitet, ist ganz im Style der Purâṇa's. (Vgl. Burnell, Ordinances of Manu, pref. p. XXII.) Es liegt hier offenbar eine spätere Form der Sâṃkhya-Lehre vor, in welcher dieselbe den Theismus acceptirt hat, nicht eine ältere Phase derselben, wie Johaentgen in seiner werthvollen Schrift „Ueber das Gesetzbuch des Manu" (Berlin 1863) glaubte nachweisen zu können.

Digitized by Google

selben mit der Yoga-Lehre des Patañjali zur Genüge hervor. Auch in dieser Lehre finden wir nämlich einen ursprünglichen Dualismus von Materie und Geist. Aber der Yoga trägt durchaus einen theistischen Charakter; er nimmt einen Urgeist an, aus welchem die einzelnen Geister stammen. Das Ziel, auf welches wir hinstreben müssen, ist nach dem Yoga die Vereinigung mit dem höchsten Wesen, die Versenkung in dasselbe kraft angestrengter Meditation. Hierauf legt diese Lehre das grösste Gewicht und hiervon trägt dieselbe auch ihren Namen, denn Yoga bedeutet „angestrengte Concentration des Geistes, Contemplation". Sie giebt auch die äusseren Mittel, bestimmte Büssungen und Kasteiungen an, welche zur erwähnten Vereinigung führen sollen, und gerade diese Yoga-Praxis entwickelte sich im Laufe der Zeit sehr üppig.[1] Oft erscheint diese Lehre, wie schon erwähnt, in nächster Verbindung mit der Sâṃkhya-Lehre, so in dem häufigen Compositum Sâṃkhyayoga, einer dualischen Verbindung. Im Einzelnen ist dies Verhältniss der beiden Systeme zu einander übrigens noch nicht völlig aufgeklärt. Was sie verbindet, ist offenbar die Annahme eines ursprünglichen Dualismus von Geist und Materie. Die Yoga-Lehre ist die jüngere und ist nach meiner Meinung als die theistische Fortbildung oder Ergänzung der Sâṃkhya-Lehre anzusehen, welch letztere aller Wahrscheinlichkeit nach nur durch die Verbindung mit dem Yoga-System dazu gelangt ist, als ein orthodox brahmanisches System anerkannt zu werden. Eine entschieden atheistische Philosophie dürfte doch wohl als unvereinbar mit der brahmanischen Orthodoxie erscheinen.

Die Vâiçeshika-Lehre des Kaṇâda und die Nyâya-Lehre des Gotama stehen sich sehr nah und sind längere Zeit — zum Schaden der wissenschaftlichen Klarheit — geradezu als ein System behandelt, vermischt und verwechselt worden.[2] Es unterliegt indessen keinem Zweifel, dass dies ursprünglich zwei verschiedene Systeme sind.[3] In beiden wurde die Frage nach dem Wie unserer Erkenntniss besonders eingehend und scharfsinnig behandelt. Auf diesen, den formell logischen Theil

---

[1] Die Yoga-Lehre behandelt den Weg zur Vereinigung mit Gott in vier Abtheilungen: a) samâdhi, d. i. Contemplation; b) sâdhanam, d. i. Mittel zur Erreichung derselben; c) vibhûti, d. i. die dadurch erlangte Herrschaft über die Natur; d) kâivalyam, d. i. der Zustand der Absolutheit. Vgl. Deussen, Ved. p. 20.

[2] Nach dem Vorgang von Colebrooke; vgl. M. Müller in der Ztschr. d. D. M. G. VI, p. 8. 9.

[3] Vgl. M. Müller, Ztschr. d. D. M. G. VI, p. 9.

Digitized by Google

gründet sich ganz besonders der Ruhm dieser Systeme, und daraus erklärt sich auch der Irrthum, als hätten wir es hier nur mit Systemen der Logik zu thun.[1]

Die Vâiçeshika-Lehre des Kaṇâda ist eine atomistische Doctrin. Die Welt entsteht aus Atomen, Paramâṇu genannt,[2] die sich nach dem Willen eines höheren Wesens mit einander vereinigten.[3] Das System trägt den Namen Vâiçeshika-Lehre, weil seine Anhänger für die Atome die Kategorie des Viçesha oder der Besonderheit geltend machen.[4] Kaṇâda's Lehrbuch der Vâiçeshika-Philosophie ist von E. Röer in's Deutsche übersetzt und erläutert worden,[5] und schon früher hatte Max Müller dieser Philosophie mehrere interessante Artikel gewidmet,[6] aus denen man unter Andrem sieht, wie scharfsinnig hier die gesammte Erfahrungswelt unter sieben Kategorieen gebracht wird.[7] Als originell und werthvoll hebt Müller besonders die Kategorie der Inhärenz hervor.[8]

Das Nyâya-System des Gotama ist allerdings in erster Linie System der Logik, greift aber doch weit darüber hinaus und stellt ein vollständiges System der Philosophie dar.[9] In der Gegenwart sollen in Indien gerade die Nyâya- und die Vâiçeshika-Lehre die beliebtesten philosophischen Systeme sein.[10]

Endlich haben wir noch die streng orthodoxen Systeme der beiden Mîmâṃsâ,[11] welche sich ganz auf die heiligen Schriften, die Veden, Brâhmaṇa's und Upanishaden stützen und wiederum beide mit einander in näherem Zusammenhang stehen.

---

[1] Vgl. M. Müller, Ztschr. d. D. M. G. p. 15.

[2] Paramâṇu bedeutet eigentlich „das höchste Kleine oder der äusserste feine Theil", d. i. eben das Atom.

[3] Vgl. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 261. Auch bei den Jâina's findet sich die atomistische Lehre und zwar „in materialistischer Form, jedoch so, dass Atomstoff und Lebensgeist in ewiger inniger Verkettung gedacht werden." (S. Weber a. a. O. Anm.)

[4] Vgl. M. Müller, Ztschr. d. D. M. G. VI, p. 9 Anm.; VII, p. 297. Weber a. a. O., p. 262.

[5] In der Zeitschr. d. D. M. G., Bd. XXI und XXII.

[6] In der Zeitschr. d. D. M. G., Bd. VI, p. 1 flg. und 219 flg.

[7] Vgl. M. Müller a. a. O., p. 10 flg.

[8] M. Müller a. a. O., p. 33.

[9] Textausgabe und Uebersetzung des Nyâya-Lehrbuchs verdanken wir J. Ballantyne (The Aphorisms of the Nyâya-Philosophy by Gautama, with illustr. Extracts from the Commentary by Viçvanâtha. Allahabad 1850). — Der Text der Nyâya-sûtra-vritti kam auch schon Calcutta 1828 heraus, sammt dem Comm. des Viçvanâtha.

[10] Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 263.

[11] mîmâṃsâ, von dem Desiderativum der Wurzel man (denken), bedeutet „Speculation".

Digitized by Google

Die erste von den beiden heisst Karmamîmâṃsâ, d. i. die Mîmâṃsâ der Werke; auch Pûrvamîmâṃsâ, d. i. erste M., oder Mîmâṃsâ (Speculation) schlechthin genannt. Es ist dies ein System des Werkdienstes, in welchem die auf dem Veda fussenden heiligen Pflichten (dharma) und die dafür versprochene Belohnung oder Frucht (phalaṃ) erörtert werden. Als Urheber dieser Lehre wird Jâimini genannt, der jedenfalls in kein hohes Alterthum zurückreicht. Es stützt sich dieses System auf die Veda's und Brâhmaṇa's.

Daran schliesst sich dann sechstens die Brahmamîmâṃsâ oder Speculation über das Brahman. Dasselbe System wird auch noch mit verschiedenen anderen Namen bezeichnet. So heisst es auch Uttaramîmâṃsâ, d. i. weitere oder höhere Speculation; Çârîraka-m., d. i. Verkörperungslehre; oder endlich Vedânta, d. i. Ende des Veda. Der letzte Name ist gegenwärtig der gebräuchlichste. Dies System stützt sich auf die philosophischen Schriften der vedischen Periode, d. h. vor Allem auf die Upanishaden. Diese bilden die letzten Ausläufer der vedischen Literatur und heissen darum auch vedânta, d. h. Ziel oder Ende des Veda. Daher der Name des auf ihnen fussenden philosophischen Lehrgebäudes.

Das Werk, in welchem die Vedânta-Lehre entwickelt wird, ist das Brahmasûtra des Bâdarâyaṇa, von dessen Zeit wir auch nur sagen können, dass es in kein hohes Alterthum zurückreicht.[1]

Der Gegensatz der beiden Mîmâṃsâ's hat seinen Grund im Veda selbst, denn dieser zerfällt in einen Werktheil (karmakâṇḍa), die vedischen Lieder und Brâhmaṇa's umfassend, und einen Erkenntnisstheil (jñânakâṇḍa), insbesondere die Upanishaden umfassend.[2] Zu den Upanishaden verhält sich das Vedânta-System des Bâdarâyaṇa etwa so wie die christliche Dogmatik zum Neuen Testament.[3] Das Werk des Bâdarâyaṇa ist eingehend commentirt durch den berühmten Çaṃkara, der um das Jahr 800 nach Chr. lebte,[4] und an dessen Namen eine Regeneration des brahmanischen Glaubens geknüpft ist. Das

[1] Es gehört wohl der von M. Müller sogenannten Renaissance-Periode des Sanskrit an.

[2] Und was zu ihnen gehört, wie z. B. das Agnirahasyam, Çatap. Br. X.

[3] S. Deussen, Vedânta p. 22.

[4] Çaṃkara ist im Jahre 788 nach Chr. geboren, Muni geworden im Jahre 820; erreichte vermuthlich ein ziemlich hohes Alter (cf. M. Müller, Indien in s. w. Bed., p. 313). — Vgl. auch Windischmann, Sancara sive de theologumenis Vedânticorum, Bonn 1833.

Digitized by Google

System des Vedânta ist neuerdings durch **Paul Deussen** sehr eingehend untersucht und in vortrefflicher Weise dargestellt worden.[1] Dieses wichtigste aller brahmanischen Systeme wollen denn auch wir uns etwas näher ansehen.

Der Grundgedanke des **Vedânta** ist die **Identität der Seele mit dem Brahman.** Dies sprechen am kürzesten aus die Upanishaden-Worte aham brahma asmi „ich bin das Brahman"; und tat tvam asi „das bist du". Es wird also gelehrt, „dass das Brahman, d. h. das ewige Princip alles Seins, die Kraft, welche alle Welten schafft, erhält und wieder in sich zurückzieht, identisch ist mit dem Atman, dem Selbst oder der Seele, d. h. demjenigen an uns, was wir bei richtiger Erkenntniss als unser eigentliches Selbst, als unser inneres und wahres Wesen erkennen. Diese Seele eines Jeden unter uns ist nicht ein Theil, ein Ausfluss des Brahman, sondern voll und ganz das ewige, untheilbare Brahman selbst." (Deussen a. a. O. p. 487.)

Dieser Satz widerspricht nun freilich der **Erfahrung**, die uns eine Vielheit von Namen und Gestalten zeigt, unter welchen unser Selbst nur ein Theil ist; desgleichen auch dem **vedischen Ritualgesetz**, welches eine Vielheit umherwandernder Seelen lehrt. Aber beide, sowohl die Erfahrung als der vedische Gesetzeskanon beruhen auf einer falschen Erkenntniss (mithyâjñânam), einer angeborenen Täuschung, welche **Avidyâ**, das Nichtwissen, heisst, „und deren Aussagen, vergleichbar den Bildern des Traumes, nur so lange wahr sind, bis das Erwachen eintritt (a. a. O. p. 488). Es besteht diese angeborene Avidyâ darin, dass die Seele nicht im Stande ist, sich zu unterscheiden von den Bestimmungen, mit welchen sie umkleidet ist, d. h. dem Leibe, den psychischen Organen u. s. w. Dem gegenüber steht die Vidyâ, das Wissen, oder die universelle Erkenntniss, vermöge deren sich die Seele von diesen Bestimmungen unterscheidet und erkennt, dass dieselben bloss auf der Avidyâ, dem Nichtwissen, beruhen, dass sie bloss ein Blendwerk (mâyâ) oder ein Wahn sind, und dass sie selbst, die Seele, identisch ist mit dem einen untheilbaren Brahman.

Diese Erkenntniss ist nicht durch weltliche Erkenntnissmittel zu erlangen, sie ist uns aber offenbart in dem Jñâna-

---

[1] Das **System des Vedânta** nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyaṇa und dem Commentare des Çaṃkara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus, vom Standpunkte des Çaṃkara aus dargestellt von Dr. **Paul Deussen**, Leipzig 1883. — Auf diesem Werke beruht auch unsere im Folgenden gegebene Darstellung der Vedânta-Lehre.

Digitized by Google

kâṇḍam oder Erkenntnisstheil des Veda, d. h. vor Allem in den Upanishaden.

Das Ziel des Menschen ist die Erlösung (mokshâ), d. h. das Aufhören der Seelenwanderung (saṃsâra). „Die Erlösung der Seele von der Umwanderung aber wird dadurch vollbracht, dass man sein eigenes Selbst (âtman) als identisch erkennt mit dem höchsten Selbst (parama-âtman), d. h. dem Brahman. Der ganze Inhalt der Vidyâ ist somit Erkenntniss des Atman oder Brahman.“ (Vgl. Deussen, a. a. O. p. 489.)

Der Vedânta lehrt eine doppelte Wissenschaft vom Brahman, eine höhere (parâ vidyâ) und eine niedere (aparâ vidyâ). Es giebt nach ihm ein höheres, attributloses, und ein niederes, attributhaftes Brahman; auf das erstere erstreckt sich die höhere, auf das letztere die niedere Wissenschaft. Das höhere Brahman ist ohne alle Attribute, ist gestaltlos, unterschiedslos, bestimmungslos. Es ist „nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang“ (Bṛihadâr. 3, 8, 8); „nicht hörbar, nicht fühlbar, nicht gestaltet, unvergänglich“ (Kâṭhop. 3, 15); es ist „nicht so und nicht so“, d. h. keine Gestalt und keine Vorstellung entspricht seinem Wesen; „die Worte und Gedanken kehren vor ihm um, ohne es zu finden“. Das niedere Brahman dagegen ist mit verschiedenen Attributen behaftet; es ist die Seele der Welt, allwirkend, allwünschend, das All umfassend; es ist die Quelle des Lichts; das Leben, aus dem die Wesen entspringen; Mond und Sonne sind seine Augen, der Wind sein Hauch u. s. w.; es ist der innere Lenker, der Alles im Innern lenkt; es weilt als Seele in unser aller Herzen; es ist der Gott, der Herr (îçvara), der die Welt geschaffen, der uns den Lohn für unsere Thaten in einem folgenden Leben empfangen lässt, und dessen Gnade uns endlich die Erlösung schenkt. — Nun kann freilich nicht ein und derselbe Gegenstand zugleich attributlos und attributhaft, gestaltlos und gestaltet sein. Dieser Widerspruch löst sich durch die Lehre des Vedânta, dass das niedere Brahman im höchsten Sinne überhaupt keine Realität hat. Das höhere Brahman wird dadurch zum niederen, dass ihm das Nichtwissen zum Zwecke der Verehrung die Bestimmungen oder Qualitäten beilegt. Somit beruht das Behaftetsein des Brahman mit diesen Bestimmungen nur auf einer Täuschung, die verschwinden muss, wenn das Nichtwissen verschwindet.

Nur ein niederes, attributhaftes Brahman kann als Weltschöpfer gedacht werden. Die ganze Vielheit der Weit ist aber „ein blosser Wahn, welcher durch die richtige Erkenntniss, das

Digitized by Google

Samyagdarçanam, widerlegt wird, — ganz ebenso wie der Wahn, dass eine Schlange sei, wo nur ein Strick, ein Mensch, wo nur ein Baumstamm, eine Wasserfläche, wo nur eine Wüstenspiegelung ist, durch die nähere Betrachtung widerlegt wird und verschwindet. Die ganze Welt ist nur ein Blendwerk (mâyâ), welches Brahman als Zauberer (mâyâvin) aus sich heraussetzt und von dem er wie dieser von dem durch ihn geschaffenen Zauber nicht berührt wird; oder, mit anderer Wendung des Bildes, Brahman wird durch das Nichtwissen, sowie der Zauberer durch das Blendwerk, als nicht einheitlich erscheinen gemacht." Das ganze Bestehen der Welt beruht nur auf dem Nichtwissen, der falschen Erkenntniss. „An diesem Begriffe prallt nun jede weitere Untersuchung ab; woher dieses Nichtwissen, welches uns allen angeboren wird, entspringt, erfahren wir nicht." (Deussen, p. 501.)

Einen Punkt aber giebt es im Universum, der nicht auf Täuschung beruht, das ist unsre Seele, unser eigenes Selbst. „Dieses Selbst lässt sich nicht beweisen, weil es die tragende Basis jedes Beweises ist, aber auch nicht leugnen, weil jeder, indem er es leugnet, dasselbe voraussetzt" (a. a. O. p. 502). Wie verhält sich nun dieses zum Brahman? Der Vedânta antwortet: „Die Seele kann 1) nicht von Brahman verschieden sein, weil es kein Seiendes ausser Brahman giebt; sie ist 2) aber auch nicht als eine Umwandlung des Brahman anzusehen, weil das Brahman unveränderlich ist; und ebensowenig ist sie endlich 3) ein Theil des Brahman, da dasselbe keine Theile besitzt. — Somit bleibt übrig, dass die Seele mit Brahman identisch ist, dass jeder von uns das ganze untheilbare, unwandelbare, alles Sein befassende Brahman selbst ist". (D. p. 503.) Demgemäss müsste alles, was vom Brahman ausgesagt wird, ebenso von der Seele gelten. In Wahrheit ist das nun auch der Fall, aber vom empirischen Standpunkte der Avidyâ erscheint die Seele beschränkt, von anderen unterschieden und mit verschiedenen Bestimmungen behaftet. Sie ist begabt mit den fünf sinnlichen Erkenntnissvermögen: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl; und den fünf Thatvermögen: Greifen, Gehen, Reden, Zeugen, Entleeren (zusammen die zehn Indriya's),[1] nebst dem Manas, d. i. dem Sinn oder Geist an deren Spitze. Dazu kommt noch der Mukhya Prâṇa, der Hauptlebenshauch oder das vitale Princip, und der sogenannte feine

[1] indriya, gewöhnlich „Sinn" übersetzt, hat, wie man sieht, eine umfassendere Bedeutung.

Digitized by Google

(geistige) Leib, in welchen dieser ganze psychische Apparat hineingehört. Dazu kommt ferner ein veränderlicher Faktor, die moralische Bestimmtheit, welche von den eigenen Thaten im Leben abhängt. Mit diesem ganzen Apparate von näheren Bestimmungen ausgerüstet wandert nun die Seele aus einem Leibe in den andern. Die fünf sinnlichen Erkenntnissvermögen schaffen sich die fünf Sinne, der feine Leib schafft sich den groben Leib nach seiner eigenen Qualität, und so fort. Diejenigen, welche im Leben fromme Werke geübt haben, ohne die höhere oder die niedere Wissenschaft vom Brahman zu besitzen, wandern nach dem Tode zum Monde, wo sie die Vergeltung ihrer guten Werke geniessen, um dann wieder nach Maassgabe ihrer Thaten in einen irdischen Leib einzugehen. Diejenigen, welche die niedere Wissenschaft vom Brahman besitzen, die frommen Verehrer des persönlichen Brahman, gehen in das niedere Brahman ein, von wo sie durch Stufenerlösung auch bis in das höhere Brahman gelangen können. Die sofortige, vollkommene Erlösung erlangt aber nur derjenige, welcher die Wissenschaft vom höheren Brahman besitzt, welcher das Nichtwissen ganz in sich vertilgt und die Identität seiner Seele mit dem Brahman erkannt hat. Aus der Erkenntniss die Erlösung (jñânân mokshaḥ), so lehrt der Vedânta. Sobald das Brahmansein der Seele erkannt ist, ist auch die Erlösung eingetreten. Gute Werke und Meditation können uns den Weg dazu bahnen, aber erst die volle Erkenntniss, die unmittelbare Intuition der Identität der Seele mit Brahman schafft die Erlösung. „Wer diese, und mit ihr die Ueberzeugung von der Nichtigkeit der vielheitlichen Welt und der Seelenwanderung erlangt hat, dessen vergangene Werke werden zu nichte und künftige kleben ihm nicht mehr an.“ (D. p. 513.) Der Same der Werke ist damit vollständig vernichtet, es ist kein Stoff mehr da zu einer abermaligen Wiedergeburt, der Kreis der Seelenwanderung ist abgeschlossen. „Hingegen vermag das Wissen nicht die Werke zu vernichten, deren Saat schon aufgegangen ist, d. h. diejenigen, aus welchen der gegenwärtige Lebenslauf gezimmert ist. Hierauf beruht es, dass der Leib, auch nachdem die Erweckung (prabodha) vollbracht ist, noch eine Weile fortbesteht, ähnlich wie die Töpferscheibe noch fortrollt, auch nachdem das Gefäss, dem sie als Unterlage diente, vollendet ist.“ Dies Fortbestehen ist aber nur ein Schein. Mit dem Augenblick des Todes tritt für den Wissenden die völlige und ewige Erlösung ein; „seine Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er und in Brahman löst er sich auf.“

Digitized by Google

„Wie Ströme rinnen und im Ocean,
Aufgebend Name und Gestalt, verschwinden,
So geht, erlöst von Name und Gestalt,
Der Weise ein zum göttlich-höchsten Geiste.“[1]

Dies die geistvolle, hoch-idealistische orthodox-brahmanische Philosophie des Vedânta.

Neben den sechs für orthodox geltenden philosophischen Systemen haben wir nun auch andere, die als ketzerisch gestempelt werden, so z. B. das grobmaterialistische System der Cârvâka[2] (Lâukâyatika, Bârhaspatya) u. a., auf welche wir nicht mehr näher eingehen können. Ein Werk philosophischen Inhalts dürfen wir aber seiner hohen Bedeutung und Berühmtheit wegen nicht so kurz abthun. Es gehört dasselbe zu den schönsten und originellsten Schöpfungen der indischen Literatur. Ich meine die Bhagavadgîtâ, das heilige Lied oder das Lied von der Gottheit, ein theosophisches Gedicht voll tiefsinniger Gedanken, voll erhabensten Schwunges, welches wir als eine Episode in das grosse Epos Mahâbhârata eingefügt finden.

Schon im Jahre 1785 wurde diese geistvolle Dichtung durch den Engländer Wilkins übersetzt und gehörte somit zu den ersten Veröffentlichungen, die das Interesse der Europäer auf den bedeutsamen Gehalt der indischen Literatur lenkten. Das Original wurde 1808 zu Calcutta herausgegeben, dann im Jahre 1823 von A. W. v. Schlegel. Dieser hat seiner Ausgabe eine wahrhaft klassische Uebersetzung ins Lateinische beigegeben.[3]

Wilhelm v. Humboldt wurde mächtig ergriffen von dem Inhalt dieses Gedichtes. Er schrieb damals an Gentz: er danke Gott, dass er ihn so lange habe leben lassen, um dieses Ge-

---

[1] S. Deussen a. a. O., p. 514.

[2] Der erste Artikel von Mâdhava Âcârya's Sarvadarçanasamgraha (d. i. Inbegriff der verschiedenen Systeme der ind. Philosophie) behandelt das System des Cârvâka (vgl. Ztschr. d. M. G. XIV, p. 517 flg.).

[3] Die 2. Auflage dieser Edition wurde im Jahre 1846 von Lassen besorgt: Bhagavad-Gita id est *Θεσπεσιον Μελος* sive almi Crishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis. Textum recensuit, annotationes criticas et interpretationem latinam adjecit Aug. Guil. a Schlegel. Ed. altera auctior et emendatior cura Christiani Lasseni. Bonnae 1846. — Eine Ausgabe der Bh. nebst französischer Uebersetzung veranstaltete der bekannte Burnouf: Bhagavad-Gita, le divin chant du bienheureux. Texte sanscrit (en caract. lat.) et traduct. franç. par Burnouf, Nancy 1861. — Eine andere J. C. Thomson (Bhagavad-Gita, new edition of the Sanskrit text by J. C. Thomson, Hertford 1855). — Sehr zahlreich sind die in Indien erschienenen Ausgaben dieses Werkes, deren Aufzählung hier zu viel Raum beanspruchen dürfte.

Digitized by Google

dicht lesen zu können.[1] Er widmete demselben eine eingehende geistvolle Abhandlung, die noch jetzt als das Beste bezeichnet werden muss, was über den Inhalt der Bhagavadgîtâ geschrieben worden.[2] In's Deutsche wurde dieselbe wiederholt übersetzt; so von Peiper (1834), Lorinser (1869)[3] und R. Boxberger;[4] von den Uebersetzungen in andere Sprachen zu geschweigen.[5]

Kṛishṇa, eine Incarnation des Gottes Vishṇu, geleitet den Pâṇḍuiden Arjuna als dessen Wagenlenker in den grossen Kampf der Kuru- und Pâṇḍusöhne. Als Arjuna seine Verwandten, Freunde und Lehrer vor sich in den Reihen der Feinde erblickt, zögert er vorzugehen, wird unschlüssig und kleinmüthig. Wie soll er mordend vorgehen gegen diese ihm nahestehenden Menschen? — Da ermahnt ihn Kṛishṇa, solche Bedenken fahren zu lassen und seine Pflicht als Kämpfer zu thun. Es entspinnt sich ein Gespräch und Kṛishṇa entwickelt nun angesichts beider Heere in 18 Gesängen dem Arjuna seine ganze Welt- und Lebensanschauung, aus welcher die Pflicht, handelnd vorzugehen, als praktische Consequenz resultirt.

Das philosophische System, welches die Grundlage dieser Erörterungen bildet, ist im Allgemeinen die Yoga-Lehre des

---

[1] Vgl. Boxberger's Uebersetzung der Bhagavadgîtâ, Vorwort p. 12.

[2] W. v. Humboldt, Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gitâ bekannte Episode des Mahâ-Bhârata (Gelesen in der Berliner Acad. d. Wiss. am 30. Juni 1825 und 15. Juni 1826). — Humboldt nannte mit Recht die Bhagavadgitâ „das schönste, ja vielleicht das einzig wahrhafte philosophische Gedicht, das alle uns bekannte Literaturen aufzuweisen haben." (Indische Bibliothek II, 219.) Muir, in der Einleitung zu seinen Metrical Translations from Sanskrit Writers (London 1879) bespricht das Verhältniss der Bhagavadgitâ zu den Lehren des Christenthums.

[3] Bhagavad-Gita, übersetzt und erläutert von J. Lorinser, Breslau 1869.

[4] Bhagavad-Gitâ oder das Lied der Gottheit. Aus dem Indischen übersetzt von Robert Boxberger, Berlin 1870. — Bruchstückweise war die Bh. auch von F. Schlegel in seiner „Sprache und Weisheit der Inder", sowie von Humboldt in der erwähnten Abhandlung übersetzt.

[5] In's Englische übersetzt, ausser von Wilkins, auch von Garrett (Bangalore 1848); von J. C. Thomson (Hertford 1855); von Kâshinâth Trimbak Telang, Bombay 1875 (Bhagavadgitâ, transl. into English Blank Verse cet.); von demselben im VIII. Bd. der Sacr. Books of the East (Bhagavad-Gita, with the Sanatsugâtiya and the Anugitâ, transl. by K. Tr. Telang, Oxford 1882); desgl. von J. Davies (Bhagavad-Gita, transl. with notes by J. Davies, London 1882). In's Französische von Languinais (Paris 1832); von Burnouf (Nancy 1861; vgl. oben p. 694 Anm. 3). In's Neugriechische von Demetrius Galanos (Athen 1848).

Digitized by Google

Patañjali, oder vielmehr die vereinigten Sâṃkhya-Yoga.[1] Dem entsprechend wird ein ursprünglicher Dualismus von Natur und Geist gelehrt. Beide sind anfangslos und ewig.[2] Der Körper, dem Bereich der Natur angehörig, ist zusammengesetzt und vergänglich, an seiner Erhaltung nichts gelegen. Die Seele einfach und unvergänglich, mit verschiedenen Körpern sich umkleidend, bis sie die Vereinigung mit dem höchsten Wesen erlangt. Diese Vereinigung soll aber nicht in absolut unthätiger Meditation gesucht werden, wenngleich die zeitweilige Meditation ihre hohe Berechtigung hat. Wir sollen vielmehr handeln, unsre Pflicht erfüllen, aber mit absolutem Gleichmuth, ohne Rücksicht auf die Folgen, ohne Begier nach den Früchten des Handelns, nur dem Gebote der Pflicht folgend. Es baut sich demnach hier auf dem Grunde der metaphysischen Speculation eine erhabene Sittenlehre auf, wie wir sie in den eigentlichen Systemen der indischen Philosophie vermissen, und die in ihrer Strenge und Reinheit wahrhaft imponirend wirkt.

Eine strengsystematische Gedankenentwickelung darf man in dem Gedichte natürlich nicht erwarten. „Es ist ein Weiser, der aus der Fülle und Begeisterung seiner Erkenntniss und seines Gefühls spricht, nicht ein durch eine Schule geübter Philosoph, der seinen Stoff nach einer bestimmten Methode vertheilt und an dem Faden einer kunstvollen Ideenverkettung zu den letzten Sätzen seiner Lehre gelangt.“[3]

Zum Arjuna, der sich weigert, mordend gegen die Verwandten vorzugehen, spricht Kṛishṇa lächelnd[4]:

„Du klagst um die, die nicht beklagenswerth;
Ein Weiser klagt um Keinen, sei ihm Leben oder Tod bescheert.
Nie war die Zeit, da ich nicht war und du und diese Fürstenschaar,
Nie kommt der Tag, da wir nicht sind, im Lauf der Zeit herbei fürwahr.

Nie wird das Nichtsein wesenhaft, und wesenlos wird nie das Sein,
Des Seins und Nichtseins Unterschied sieht jeder Wahrheitskundge ein.
So bleibt der Urgrund ewiglich, von dem dies All ist ausgespannt,
Des Ewigen Vernichtung, traun! bewirket keines Menschen Hand
Dies Endliche ist nur der Leib der ew'gen Seele dieser Welt,
Die ohne Ziel und Ende ist; drum kämpfe unverzagt, o Held!
Wer meint, der Geist vernichte je, und wer ihn für vernichtbar hält,
Sie hegen beide falschen Wahn, nicht fällt er, nicht wird er gefällt.

---

[1] Vgl. oben p. 687.
[2] Vgl. Bhag. XIII, 19.
[3] Humboldt a. a. O., p. 45.
[4] Bhag. II, 12 flg. Ich gebe die anzuführenden Stellen durchgängig in der Boxberger'schen Uebersetzung. Ein paar kleine Abweichungen werden in den Anmerkungen als solche hervorgehoben.

Digitized by Google

Nicht entsteht er, nicht vergeht er; wie er war, so bleibt er immer,
Ungeboren, unvergänglich; stirbt der Leib auch, er stirbt nimmer.
Wer weiss, dass dieser ewig bleibt, wie er von je gewesen schon,
Wie kann der einen Mord begehn, wie Mord anstiften, Pritha's Sohn?
Wie die Menschen sich des neuen Anzugs nach dem alten freuen,
Also tauscht die Seele immer alte Leiber mit den neuen.

Du siehst der Wesen Ursprung nicht, und auch ihr Ende siehst du nicht.
Du kennst nur, was dazwischen liegt, darum, o Trauter, klage nicht.
Als ein Wunder sieht's der Eine, von dem Wunder redet Einer,
Von dem Wunder hört ein Dritter, doch ergründen kann es Keiner.
Die Seel' in eines Jeden Leib ist ewig und unwandelbar,
Drum klage du, o Arjuna, um keines aus der Wesenschaar."

Deine Pflicht als Krieger musst du erfüllen, das ist ewiges Gebot!

„Gleich achtend Glück und Ungemach, Gewinn, Verlust, Tod oder Sieg,
Dass dich nicht treffe bittre Schmach, bereite dich sogleich zum Krieg."

Thu deine That, nur um die Pflicht zu erfüllen, frei von irdischer Begier, nicht sorgend, was der Ausgang sei. Solcher Gleichmuth ist wahre Andacht.

Arjuna wendet ein, Erkenntniss stehe doch höher als das Handeln. Kṛishṇa erwidert, es sei Thorheit, sich dem Handeln entziehen zu wollen. So lange wir als Menschen in irdischem Leibe leben, sind wir naturgemäss auf das Handeln angewiesen; sind gar nicht fähig, es aufzugeben, auch wenn wir wollten. In diesem Sinne sagt er III, 5 flg.:

„Nicht einen Augenblick verbringt der Mensch in blossem Müssiggang,
Auch unwillkürlich handelt er nach des Naturgesetzes Zwang.
Wer müssig, still in sich versenkt nachsinnt den Dingen der Natur
Und seines Leibes Thatkraft schwächt, der ist ein Thor und Heuchler nur.
Doch wer mit allen Sinnen sich, o Freund, dem Handeln zugewandt,
Von Selbstsucht frei und Leidenschaft, des Name wird mit Ruhm genannt.
Vollziehe die gebotne That, hoch steht dies überm Müssiggang;
Bei thatenlosem Müssiggang gedeihet auch der Leib nicht lang.

Drum handle ruhig, weise nicht die auferlegte That zurück;
Wer handelt ohne Leidenschaft, der Mensch erreicht das höchste Glück."

Und ferner (IV, 19):

„Wer mit des Wissens Feuerstrahl die Thatenleidenschaft verbrannt,
Wes Thaten frei sind von Begier, der wird ein Wissender genannt."

(V, 2): „Entsagung zwar und Thätigkeit, sie führen beide wohl zum Heil,
Doch wird vor dem Entsagenden dem Thätigen der Preis zu Theil."

Dann giebt Kṛishṇa dem Arjuna Anweisung, wie er in stiller Einsamkeit und Vertiefung die Andacht üben solle. Dann werde ihm die wahre Erkenntniss von der Gottnatur aufgehen (VI, 30 flg.):

Digitized by Google

„Wer mich im Weltenall erblickt und auch das All in mir erblickt,
Dem werd' ich nimmermehr entrückt, und er wird nimmer mir entrückt.
Wer mich in jedem Ding verehrt und aller Wesen Einheit kennt,
Der Fromme, wo er wandeln mag, wird nimmermehr von mir getrennt."

Er sagt von sich (VII, 6 flg.):

„Ich bin der Ursprung dieser Welt und auch der Wesen Untergang.
Nichts Höhres lebet ausser mir im ganzen Reiche der Natur,
An mich ist dieses All gereiht wie Perlen an die Seidenschnur.
Ich bin der heilge Laut der Schrift, der Glanz im Mond- und Sonnenschein,
Der Klang im Aether, Manneskraft im Menschen, süsser Duft im Wein." etc

In allen Dingen ist er das, was sie gross und schön macht. Wer ihn erkennt und recht verehrt, der geht nach dem Tode ohne Wiedergeburt in ihn ein.

X, 2: „Es kennen meinen Ursprung nicht die Götter noch der Seher Schaar,
Weil ich der Götter Anbeginn und früher als die Seher war."

20: „Ich wohne, Ringellockiger, als Seele allen Wesen ein,
Ich bin ihr Anfang und ihr Ziel, und ihre Mitte, ich allein."

41: „Was irgendwo auf Erden glänzt durch Grösse, Seligkeit und Heil,
Das wisse, Arjuna, das ist von meiner Kraft und Macht ein Theil.

42: Was nützet weitres Forschen noch und weitre Kenntniss dir, o Held?
Mit einem Theile meines Seins hab' ich dies Weltall festgestellt."

Arjuna begehrt den Gott in seiner wahren Gestalt zu schauen. Krishṇa verleiht ihm ein göttliches Auge und nun schaut er staunend und zitternd (XI, 15 flg.):

„Alle Wesen, alle Götter seh an deinem Leib ich hangen,
Brahmâ auf dem Lotussitze sammt den Sehern und den Schlangen.
Viel Gesichter, Arme, Leiber, viele Augen, du Gewaltger,
Aber weder Ziel noch Anfang seh an dir ich, Vielgestaltger.
Auf dem Haupt glänzt die Tiare, in der Hand trägst du die Keule,
Unermesslich, schwer zu schauen, strahlst du wie des Feuers Säule.
Unzertrennlich, ewig bist du, und des höchsten Schatzes Hüter,
Unvergänglich, Schutz des Rechtes und des Weltenalls Gebieter.
Unvertilgbar deine Kräfte, ohne Ende deine Arme,
Mond- und sonnenhaft dein Auge, dass von ihm das All erwarme.
Erd und Himmel, Ost und Westen, wird von dir allein umhüllet,
Und das All, das Wunder schauend, wird von banger Furcht erfüllet.
Mit gefaltnen Händen treten Götter vor dich hin und beten,
Seher, Weise grüssen leise, andre preisen dich mit Reden.
Staunend sehn dich Rudra's, Vasu's, Sâdhya's, Âditya's, Gandharven,
Viçva's, Maruta's, Açvinen, Yaksha's, Asura's und Larven" u. s. w.

36 flg.: „Ja, mit Recht, o Gott der Götter, beugt sich dir das All der Welten,
Zitternd fliehen die Dämonen, doch dich preisen fromme Helden.
Dich, der höher steht als Brahmâ, dich, der dieses All gestaltet,
Dich, der unvergänglich, ewig, über Sein und Nichtsein waltet.
Dich, den Ursprung aller Götter, dich, den ältesten der Geister,
Dich, den Wissenden und Wissenswerthen, dich, den Weltenmeister.
Gott des Windes, Feuers, Wassers, Gott des Mondes und des Todes.
Herr der Wesen, Alles harret schweigend deines Machtgebotes!

Digitized by Google

Ehre dir von hier und dorten, Ehre dir von allen Seiten,
Dem Allmächtgen, Allgewaltgen, Ehre dir zu allen Zeiten!

45: Zitternd seh ich, was zu sehen früher mir noch nie geschehen,
Schone, Herr der Götter, schone, lass dich mir wie früher sehen!"

Und Kṛishṇa nimmt wieder seine frühere Gestalt an und weiht ihn immer tiefer in die Speculation ein. Er lehrt ihm, dass Natur und Geist beide anfangslos sind; die Natur der alleinige Grund jeder Sinnesthätigkeit; der Geist empfindend, betrachtend, erkennend in ihr wohnend. Die ganze Welt ist in die drei Regionen der Güte, Leidenschaft und Finsterniss[1] eingetheilt, die von dem Weisen aber schliesslich alle drei überwunden werden müssen. Im letzten Gesange kehrt er wieder zu seinem Ausgangspunkt zurück, die wahre Entsagung sei, zu handeln frei von Leidenschaft und Gier (XVIII, 2 und 7 flg.):

„Wer jeder That der Gier entsagt, hat der Entsagung Werk vollbracht,
Verzicht geleistet hat, o Held, wer nicht des Handelns Frucht bedacht. —
Entsagung der gebotnen That, o Arjuna, ist Albernheit;
Wer aus Verblendung ihr entsagt, der ist der Finsterniss[2] geweiht.
Wer, weil es seine Ruhe stört, das Handeln zu vermeiden sucht,
Der, weil die Leidenschaft ihn treibt, geniesst nicht der Entsagung Frucht,
Wer die gebotne That vollzieht aus Pflicht und nicht aus Leidenschaft,
Und nicht des Handelns Frucht bedenkt, nur dess Verzicht ist wesenhaft.[3]"

17: „— Wessen Sinnen und Verstand nicht durch die Selbstsucht wird getrübt,
Wenn er die ganze Welt zerstört, hat dennoch keinen Mord verübt."

23: „Wer handelt ohne Gunst und Hass, nur wie es ihm die Pflicht gebeut,
Und nicht des Handelns Frucht begehrt, dess Handlung ist voll Trefflichkeit.[4]"

So, unentwegt nach dem Pflichtgebote handelnd, und andachtsvoll immer wieder den Geist zur Gottheit kehrend, gelangt der Weise endlich zum höchsten Heil.

65: „Mich ehre, mich bedenke stets, mir huldige und opfre mir,
So gehst du sicher zu mir ein; o Freund, die Wahrheit red' ich dir.

66: Gieb jeden andern Glauben auf und suche nur in mir dein Heil,
So wird dir einst von aller Schuld durch mich Erlösung wohl zu Theil."

Es ist echte Weisheit, die dies Gedicht enthält, in begeisterten Worten verkündet, tiefsinnige Speculation, verbunden mit ernster, mannhafter Erfassung des Lebens mit allen seinen Aufgaben und Lasten. Als Kunstwerk steht es hoch, denn

[1] sattva, rajas und tamas.
[2] Boxberger sagt Dunkelheit (tamas).
[3] D. h. wahrhaft, wirklich.
[4] Boxberger sagt „Wesenheit", wodurch aber der Begriff des indischen sattva sehr missverständlich wiedergegeben wäre.

Digitized by Google

schwerlich wird man irgendwo eine Dichtung finden, in welcher philosophische Gedanken von so echter poetischer Begeisterung durchwärmt, von so hohem Schwunge getragen werden. Ich darf darüber wohl zum Schluss die Worte W. v. Humboldt's anführen, der in der früher erwähnten Abhandlung von der Bhagavadgîtâ sagt: „Wenn man das Gespräch Kṛishṇa's mit Arjuna von der poetischen Seite betrachtet, so möchte ich behaupten, dass dasselbe mehr als irgend ein anderes, von irgend einer Nation auf uns gekommenes Werk dieser Art dem wahren und eigentlichen Begriff einer philosophischen Dichtung entspricht.“[1]

Und das ist nicht zu viel gesagt.

[1] a. a. O. p. 54.

Digitized by Google

Siebenundvierzigste Vorlesung.

Wissenschaftliche Leistungen der Inder. Sprachwissenschaft: Grammatik und Lexikographie. Der Padapâṭha. Die Nighaṇṭavas. Yâska's Nirukta. Çâkaṭâyana. Pâṇini's Grammatik. Eigenthümliche Terminologie. Zeitalter des Pâṇini. Kâtyâyana. Patañjali's Mahâbhâshya. Spätere grammatische und lexikographische Leistungen. Der Amarakoça. Die Wurzelwörterbücher. — Rhetorik und Poetik. — Geschichte.

Unter den Wissenschaften, in welchen die Inder etwas geleistet haben, nimmt die Sprachwissenschaft die erste Stelle ein, ja auf diesem Gebiete haben sie mehr erreicht als alle andern Völker des Alterthums, die Griechen nicht ausgenommen, und es ist eine ebenso bekannte wie bemerkenswerthe Thatsache, dass die rasche und glückliche Entwickelung der vergleichenden Sprachforschung in unserem Jahrhundert nicht zum geringsten Theile durch die bedeutenden grammatischen Vorarbeiten der Inder gefördert worden ist. Nur durch diese war es den europäischen Gelehrten möglich, den Bau der für die Vergleichung so hochwichtigen Sanskritsprache zu durchschauen, von welcher aus bekanntlich das Licht auch in den viel weniger durchsichtigen Bau der anderen indogermanischen Sprachen hineinstrahlte.

Das hervorragende Verdienst der indischen Grammatiker liegt vor Allem in der höchst scharfsinnigen Zerlegung der sprachlichen Formen in die Elemente, aus welchen dieselben zusammengesetzt sind. Nicht sowohl geistvolle sprachphilosophische Theorieen, als vielmehr gerade die eindringendste und sorgfältigste empirische Forschung lässt die Inder auf diesem Gebiete gross, ja genial erscheinen, und die Methode, deren sie sich dabei bedienen, muss eine wahrhaft wissenschaftliche genannt werden. Sie besteht in der gründlichsten Analyse der äusseren Form der Sprache, Zerlegung derselben in ihre Bestandtheile und Erkenntniss der Funktion dieser einzelnen Theile.

Digitized by Google

Auf diesem Wege, von aussen nach innen dringend, suchen sie den Inhalt, das wahre Wesen der Sprache zu erforschen. Gerade den umgekehrten Weg schlägt die philosophische Sprachbetrachtung ein, als deren eigentliche Schöpfer wir die Griechen anzusehen haben.[1] Weil für die indische Sprachforschung gerade die analytische Methode charakteristisch ist, wird die Grammatik geradezu vyâkaraṇa genannt, d. h. Auseinandermachung, Analyse; ein Grammatiker heisst vâiyâkaraṇa, d. h. Analytiker! Begünstigt wurde diese Methode ohne Zweifel durch die grosse Klarheit und Durchsichtigkeit des Sanskrit, aber nichtsdestoweniger sind die Leistungen erstaunlich.

Die indischen Grammatiker haben es erkannt, dass die sprachlichen Formen aufgebaut sind aus, meist einsylbigen, Wurzeln, in Zusammensetzung mit mannigfachen, die Wurzelbedeutung modificirenden Suffixen und Präfixen. Diese Wurzeln, sowie auch die Suffixe, haben sie verstanden, höchst gründlich und scharfsinnig in ihre mannigfaltigen Verbindungen und Umgestaltungen zu verfolgen, wo dieselben oft keineswegs leicht herauszuerkennen sind. Sie haben die lautlichen Verhältnisse, die Gesetze, nach welchen Consonanten und Vocale sich verändern, sich gegenseitig beeinflussen, verdrängen u. dgl. m. in höchst scharfsichtiger, wahrhaft wissenschaftlicher Weise erforscht. Ihre Darstellung der Laut-, Flexions- und Wortbildungslehre zeugt von vorzüglichem Beobachtungstalent auf diesem Gebiete und dabei von wahrhaft staunenswerther Akribie, was umsomehr hervorgehoben werden muss, als gerade Genauigkeit und Präcision auf andern Gebieten der wissenschaftlichen Forschung bei den Indern bekanntlich sehr vermisst werden. Von entscheidender Bedeutung war dabei wohl der Umstand, dass das Studium der Grammatik in Indien zunächst an den vedischen Texten erwuchs, deren Heiligkeit auch für den letzten, in ihnen enthaltenen Buchstaben ehrfurchtsvolle Scheu und Sorgfalt beanspruchte. In der Verzeichnung und Besprechung der vedischen Formen verfahren die indischen Grammatiker mit der äussersten Umsicht und einer Gewissenhaftigkeit, die wir nicht genug rühmen können.[2]

---

[1] Man vgl. hier namentlich Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft (München 1869) p. 35—37. Die Darstellung der indischen Sprachwissenschaft, welche Benfey in diesem Werk (p. 35—100) gegeben hat, ist die beste, welche wir bisher besitzen.

[2] Nur durch diese Akribie der indischen Grammatiker ist es mir z. B. möglich gewesen, die Mâitrâyaṇî Saṃhitâ als einen echten alten Veda zu erweisen; nur dadurch, dass ich in derselben eine ganze Reihe

Dass sich der sprachwissenschaftliche Sinn schon früh bei den Indern regt, haben wir bereits aus den, in den Yajurveden und Brâhmaṇa's erhaltenen, ersten etymologischen Versuchen ersehen können. Als die ältesten uns erhaltenen Leistungen der Inder auf diesem Gebiete sind der sogenannte Padapâṭha der vedischen Bücher und die unter dem Namen Nighaṇṭavas bekannten Vedenglossen zu nennen.

Der Padapâṭha oder Wort-Text ist eine besondere Form der vedischen Texte, in welcher die einzelnen Wörter, welche sonst nach den eigentlichen Regeln des Sanskrit eines mit dem andern verbunden, zusammengeflossen, im Anlaut oder im Auslaut oder auch in allen beiden phonetisch verändert erscheinen, in ihrer ursprünglichen Gestalt, wie sie dieselbe ausserhalb jeder Verbindung mit andern Wörtern haben müssten, aufgeführt werden. Diese Scheidung oder Loslösung der einzelnen Wörter von einander war dank den complicierten Regeln, nach welchen im Sanskrit die Verschmelzung derselben im Satze vor sich geht, keineswegs eine leichte Aufgabe.[1] Der Zweck dieser Arbeit war aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich ein rein praktischer, nämlich das bessere Verständniss der vedischen Texte; im Verlaufe der Zeit nahm derselbe aber mehr und mehr einen wissenschaftlichen Charakter an. Man wurde sich bei diesem Unternehmen zuerst über die phonetischen Gesetze klar, dann über die grammatischen Formen und Regeln überhaupt, und so führte dasselbe allmählich zum Aufbau einer wissenschaftlichen Grammatik. Die Abfassung des Padapâṭha zum Ṛigveda wird dem Çâkalya zugeschrieben; die des Padapâṭha zum Sâmaveda dem Gârgya. Es sind dies hochberühmte Namen in der Geschichte der indischen Sprachwissenschaft, und werden diesen Männern auch noch andere grammatische Arbeiten zugeschrieben.[2]

Die sogenannten Nighaṇṭavas (auch Nâighaṇṭukam genannt), in 5 Büchern, sind eine Sammlung vedischer Glossen,

---

ungewöhnlicher und merkwürdiger Formen und Bildungen vorfand, welche bei Pâṇini als vedisch verzeichnet werden, sich aber sonst in keinem andern Veda-Text nachweisen liessen, Formen wie der Optativ pâvayâmkriyât, der Infinitiv sâḍhyâi u. a. m. (Mâitr. S. I, Einl. p. XIV flg.). Die gewissenhafte Aufführung all dieser ganz vereinzelt vorkommenden Bildungen ist gewiss ein Zeichen gründlichster Special-Beobachtung.

[1] „In dieser Scheidung — sagt Benfey — liegt wohl der Anfang der indischen Grammatik überhaupt und zugleich eine ihrer bedeutendsten Thaten.“ (Gesch. d. Sprachwiss. p. 66).

[2] Vgl. Roth, Nirukta p. 222. Benfey, a. a. O. p. 67. — Roth sagt a. a. O.: „Durch die Herstellung eines Padapâṭha wurden die laut-

Digitized by Google

offenbar zum mündlichen Unterricht bestimmt, hervorgegangen aus dem Bedürfniss, die zahlreichen, im Laufe der Zeit unverständlich gewordenen vedischen Worte ihrer Bedeutung nach näher zu erläutern. Es sind hauptsächlich synonymische Zusammenstellungen vedischer Wörter; ferner Zusammenstellungen besonders schwieriger Wörter des Veda (Buch 4), sowie der in den Hymnen vorkommenden Gottheiten (Buch 5). Ein Verfasser wird für dieselben nicht angegeben.

Gerade in Bezug auf den Wortschatz und die Bedeutung der einzelnen Wörter ist die spätere Sprache stark von der des Veda verschieden, und gerade in diesem Punkte bedurfte man daher später dringend der Aufklärung und eines besonderen dahin zielenden Unterrichts. Wie stark schon in verhältnissmässig früher Zeit das Verständniss des Veda verdunkelt war, beweist uns unter Anderem die von Yâska angeführte Behauptung des Kâutsa, die vedischen Lieder seien sinnlos, da sie Wörter von unverständlicher Bedeutung enthielten.[1] Dieser Kâutsa war ein Zeitgenosse oder, vielleicht noch wahrscheinlicher, ein Vorgänger des Yâska, und dieser letztere gehört spätestens in das fünfte Jahrhundert v. Chr. Es erleidet keinen Zweifel, dass die Schwierigkeit, den Sinn der alten heiligen Lieder zu verstehen, für die Inder ein mächtiger Sporn zu exegetischen und grammatischen Arbeiten gewesen ist, und indirekt verdanken wir ihr das frühe Aufblühen der indischen Sprachwissenschaft.[2]

Zu den Nighantavas schrieb Yâska seinen berühmten Commentar, genannt Nirukta, d. i. Erklärung, ein Werk von unschätzbarer Bedeutung für die Geschichte der indischen Sprach-

---

lichen Schwierigkeiten der vedischen Texte gelöst und ihr Wortgehalt für die Exegese gleichsam blossgelegt. Es erklärt sich deshalb leicht, wie einerseits nur ein von den bedeutendsten Lehrern aufgestellter Padatext allgemeine Geltung sich verschaffen konnte, andrerseits aber auch ein solches Werk seinem Urheber dauernde Hochachtung sichern musste.“

[1] Vgl. Nir. 1, 15 yadi mantrârthapratyayâyânarthakam bhavatîti kâutso 'narthakâ hi mantrâḥ. Vgl. auch Benfey a. a. O. p. 48.

[2] Ich führe darüber noch die Worte Benfey's an (a. a. O. p. 55): „Wir müssen nicht unbemerkt lassen, dass, so sehr die Verdunkelung des Verständnisses dieser Lieder von vielen Gesichtspunkten aus zu bedauern ist, so viel wir auch dadurch vielleicht unwiederbringlich verloren haben mögen, die bewunderungswerthen Thaten der Inder auf dem Gebiete der Grammatik doch wesentlich ihr verdankt werden; an der Ueberwindung der Schwierigkeiten, welche sich der Wiedererweckung des Verständnisses dieser Lieder entgegenstemmten, erstarkten sie zu der Kraft, welche sich in der Gestaltung der Sanskrit-Grammatik bis zu einem so hohen Grade entwickelte“ u. s. w.

Digitized by Google

wissenschaft. Yâska muss lange vor dem grossen Grammatiker Pâṇini gelebt haben. Es wird eine beträchtliche Anzahl bedeutender Grammatiker zwischen Yâska und Pâṇini erwähnt.[1] Da nun Pâṇini, wie wir sehen werden, in der Mitte des vierten Jahrhunderts v. Chr. lebte, müssen wir Yâska mindestens in das fünfte, wenn nicht gar in das sechste Jahrhundert v. Chr. setzen. Die Nighaṇṭavas müssen lange vor Yâska abgefasst sein und reichen jedenfalls Jahrhunderte vor Pâṇini hinauf, doch sind wir nicht im Stande, die Zeit näher zu bestimmen.[2]

Das Nirukta erläutert die Nighaṇṭavas und liefert bei der Gelegenheit die wichtigsten Beiträge für die Erklärung der Veden überhaupt. Es enthält dasselbe ferner die ersten grammatischen Mittheilungen, nennt verschiedene grammatische Lehrer und ist auch aus dem Grunde von Interesse für uns, weil es als das älteste Werk der eigentlich klassischen Sanskrit-Literatur anzusehen ist.

Aus dem Nirukta des Yâska sehen wir deutlich, dass die grammatische Wissenschaft zu der Zeit, als dieses Werk verfasst wurde, schon recht entwickelt gewesen sein muss. Wie aus einer Menge von Stellen deutlich hervorgeht, hatte man damals bereits klar erkannt, dass die Wörter aus einem begrifflichen Element (der Wurzel) einerseits und einem oder mehreren formativen Elementen andrerseits zusammengesetzt sind. Man hatte auch bereits die Lautwandlungen, welche bei der Zusammenfügung dieser Elemente statthaben, sehr wohl erforscht und wusste die so bedingte Gestalt dieser Elemente von ihrer unbedingten, wo sie von keinerlei andern Lauten noch beeinflusst war, sehr wohl zu unterscheiden; man wusste z. B., „dass in den Participiis Perf. Pass buddha, gûḍha, dvishṭa die auslautenden, dha, ḍha, ṭa nur phonetisch bedingte Umwandlungen des in bhûta erscheinenden ta sind und diese Form als das (für die Erforschung der sprachlichen Thatsachen letzterreichbare) unbedingte Bildungselement der hierher gehörigen Wörter aufzustellen ist.“[3] Wichtig ist namentlich auch der Umstand, dass Yâska sich bereits wesentlich derselben grammatischen Terminologie bedient wie Pâṇini. Er kennt nicht nur die Wurzeln, sondern er nennt sie auch dhâtu[4] wie Pâṇini;

---

[1] Vgl. Benfey a. a. O., p. 47. 48.

[2] „Yâska's Nirukta sammt den Nighaṇṭavas“ ist mit sehr werthvollen Erläuterungen, Einleitung und andern Beigaben vorzüglich herausgegeben von Rud. Roth, Göttingen 1852.

[3] Vgl. Benfey, Gesch. d. Sprachwiss. p. 70.

[4] Dhâtu bedeutet eigentlich „Basis“.

Digitized by Google

er unterscheidet nicht nur die primären und sekundären Suffixe, sondern er nennt auch bereits die ersteren Kṛit, die letzteren Taddhita, ganz wie Pâṇini[1] u. dergl. m. „Wer aber weiss, — sagt Benfey, — mit welcher Schwierigkeit und Langsamkeit eine so treffende — zumal so detaillirte — wissenschaftliche Terminologie, wie sie in der indischen Grammatik hervortritt, sich zu entwickeln pflegt, welche umfassende, tief eindringende, vielseitig ordnende Forschung und Darstellung sie voraussetzt, der kann nicht umhin, für die dem Yâska oder selbst Çâkaṭâyana vorhergegangene grammatische Thätigkeit entweder eine kaum denkbare Intensität anzunehmen, oder ihr eine schon sehr lange Dauer zuzusprechen."[2]

Yâska citirt oft die Vâiyâkaraṇa's, d. h. die Grammatiker, und nennt eine Reihe derselben mit Namen.[3] Unter diesen ist vor Allem Çâkaṭâyana berühmt. Es scheint, dass er der bedeutendste Vorgänger des Pâṇini gewesen. Ihm wird eine Grammatik zugeschrieben, von welcher Bühler einen Theil veröffentlicht hat.[4] Falls dieselbe echt ist, wirklich von Çâkaṭâyana herrührt, — worüber ich mir allerdings kein Urtheil anmasse, — so wäre schon damals die Sanskrit-Grammatik der Hauptsache nach geschaffen und Pâṇini hätte dieselbe nur vervollkommnet und in eine klassisch vollendete Form gebracht.[5] Çâkaṭâyana war es auch, der nach Yâska's Zeugniss die Behauptung aussprach, dass die Nomina aus den Verben entstanden seien. Seine Gegner, unter denen namentlich Gârgya hervorragt, bestreiten dies nicht ganz und gar, sie beschränken es vielmehr nur und sagen: „nicht alle Nomina". Aber die Ansicht des Çâkaṭâyana trug den Sieg davon; ihr schloss sich Yâska an, und sie bildet die Grundlage von Pâṇini's Grammatik.[6]

Wir können schon aus der Art dieses Streites entnehmen, wie weit die Einsicht in die Sprache und ihre Formen damals vorgerückt gewesen sein muss. Man hatte offenbar schon die Nomina zum grössten Theil nach analytisch-etymologischer Methode auf Verbalwurzeln zurückgeführt. Ferner geht aus eben diesem Streite deutlich hervor, dass jene alten indischen Gram-

[1] S. Benfey, a. a. O. p. 71.
[2] Benfey, a. a. O. p. 71. 72.
[3] Vgl. Roth, Nirukta p. 222.
[4] In Benfey's Zeitschr. „Orient und Occident", II, 691—706; vgl. ebenda III, 182—184 und 192.
[5] Vgl Benfey, Gesch. d. Spr. p. 68. 69. Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 233.
[6] S. Benfey, a. a. O. p 69.

Digitized by Google

matiker auch zu weiteren, allgemeineren, eigentlich sprachphilosophischen Fragen vorschreiten. Denn eine solche ist offenbar die Frage, ob alle Nomina auf Verbalwurzeln zurückgehen oder nicht. Wir sehen ferner aus Yâska's Nirukta, dass auch die in Plato's Kratylos hervortretende Frage, ob auf onomatopoetischem Wege Wörter entstanden seien, von den alten indischen Sprachforschern behandelt wurde und es hatte sich z. B. der von Yâska oft citirte Aupamanyava dagegen erklärt.[1] Vorwiegend ist aber freilich die Thätigkeit der indischen Forscher auf die empirische Analyse der Sprache gerichtet, und diese führt sie zu den glänzendsten Resultaten, welche uns in höchster Vollendung bei Pâṇini entgegentreten.

Pâṇini bildet den Höhepunkt der grammatischen Wissenschaft bei den Indern. Sein berühmtes Werk — acht Bücher grammatischer Regeln[2] — ist zugleich die erste uns erhaltene zusammenhängende grammatische Arbeit.[3] Nichtsdestoweniger besteht kein Zweifel darüber, dass Pâṇini eine bedeutende Anzahl von Vorgängern auf dem Gebiete der Grammatik gehabt hat, wie deren denn auch in der That nicht weniger als 64 namhaft gemacht werden.[4]

Offenbar hat er durch die Vorzüglichkeit seines Werkes die Arbeiten seiner Vorgänger in Schatten gestellt und schliesslich ganz verdrängt, wie sich Aehnliches auch auf anderen Gebieten der indischen Literatur ereignet hat. Wie viel Pâṇini diesen seinen Vorgängern verdankt, wie viel er selbst geschaffen, ist unter diesen Umständen nicht möglich, sicher abzuschätzen. Aller Wahrscheinlichkeit nach fand er aber schon eine ausgebildete grammatische Wissenschaft vor, welche er dann nur auf die höchste Höhe klassischer Vollendung, Exactheit, Präcision und Vollständigkeit erhoben hat. Auch die eigenthümlich formelhafte, sozusagen algebraische Terminologie, deren sich Pâṇini bedient, ist gewiss nicht von ihm selbst erfunden, vielmehr nur vervollkommnet worden. In dieser Beziehung, wie überhaupt, scheint vornehmlich Çâkaṭâyana dem Pâṇini vorgearbeitet zu haben.[5]

---

[1] S. Nir. 2, 18. Benfey, a. a. O. p. 72.

[2] Das „ashṭakam pâṇinîyam".

[3] Wenn man von Çâkaṭâyana's Grammatik absieht, über deren Echtheit ich, wie oben angedeutet, nicht zu urtheilen wage.

[4] Vgl. M. Müller, History of anc. Sansk. Lit. p. 142. 143. Benfey, a. a. O. p. 68. Pâṇini setzt auch z. B. eine Sammlung von primären Affixen (uṇâdi genannt) direkt voraus (s. Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 233).

[5] So Bühler's und Weber's Urtheil (vgl. Weber, Ind. Lit. 2. Aufl. p. 233). — Da uns nun aber von diesen vorauszusetzenden älteren gram-

Digitized by Google

Die Grammatik des **Pâṇini**, von welcher uns **Böhtlingk** eine vorzügliche Ausgabe sammt Scholien, Commentar und andern erklärenden Beigaben geliefert hat,[1] enthält circa 4000 Regeln. Die meisten derselben sind ganz kurz, oft nur eine halbe, oft weniger als eine Viertelzeile im Druck umfassend. Nach Benfey's Berechnung würden alle diese Regeln, fortlaufend, selbst mit grosser Sanskritschrift, gedruckt, kaum mehr als 150 Seiten füllen.[2] Und diese, durch die denkbar grösste Kürze und Präcision ausgezeichnete Grammatik, bietet uns dabei eine umfassende Darstellung der gesammten Sanskritsprache bis in alle Einzelnheiten ihres Baues mit einer Vollständigkeit, welche fast unvergleichlich genannt werden kann.[3] Insbesondere sind die phonetischen Gesetze mit einer Sorgfalt entwickelt, wie wir dies in der Grammatik keiner andern Sprache wiederfinden,[4] von andern Lichtpunkten des grossartigen Werkes zu geschweigen.

Um wenigstens annähernd begreifen zu können, wie es möglich war, so grosse Vollständigkeit mit so grosser Kürze zu vereinigen, wird es nothwendig sein, die eigenthümliche Form der Darstellung, die uns in diesem Werke entgegentritt, etwas näher in's Auge zu fassen. Wir finden hier ein eigenartiges, sehr scharfsinnig ersonnenes System von Formeln, willkürlich gewählten Sylben oder Buchstaben, welche in abgekürzter Weise bestimmte Dinge und Begriffe bezeichnen, oder gewisse grammatische Qualitäten andeuten. So bezeichnet z. B. die Sylbe ac alle Vokale, die Sylbe ec alle Diphthonge; ak die Vokale a, i, u, ṛ, ḷ; hal alle Consonanten; aṭ sämmtliche Vokale nebst den Consonanten h, y, v, r; al sämmtliche Laute; die Sylbe ku

---

matischen Schriften wenig oder nichts sicher erhalten ist, so treten wir wie **Weber** sich ausdrückt, „gleich mitten in das grossartige Gebäude ein, das Pâṇini's Namen als den seines Erbauers trägt und das mit vollem Rechte das bewundernde Staunen jedes Eintretenden in Anspruch nimmt." (a. a. O. p. 233.)

[1] **Pâṇini's** acht Bücher grammatischer Regeln. Herausgegeben und erläutert von Dr. **Otto Böhtlingk**, 2 Bände, Bonn 1839. 1840. — Hochwichtig ist die mit deutscher Uebersetzung versehene neue Ausgabe des Pâṇini von **Böhtlingk**, die im Jahre 1886 zu erscheinen begonnen hat und gleichzeitig mit diesem Werke beendigt sein wird: **Pâṇini's** Grammatik, herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenen Indices versehen von **Otto Böhtlingk**.

[2] Benfey, a. a. O. p. 77.

[3] Benfey urtheilt von Pâṇini's Werk, es sei „eine so vollständige Grammatik, wie sie ausser dem Sanskrit keine Sprache der Welt, selbst trotz der staunenswerthen Grimmschen Arbeiten unsre Muttersprache nicht aufzuweisen hat." (a. a. O. p. 77.)

[4] Vgl. Benfey, a. a. O. p. 87.

Digitized by Google

bezeichnet alle Gutturale, pu alle Labiale u. s. w. Es gilt z. B. als Regel, dass alle Suffixe auf der ersten Sylbe betont sind; davon giebt es nun aber zahlreiche Ausnahmen, und diese werden durch ein angehängtes p u. s. w. gekennzeichnet. Z. B. das Suff. der 1. Pers. Sg. Act. (mi) wird mip genannt, weil es nie den Accent hat; ebenso lautet das Comparativ-Suffix tara bei Pâṇini tarap aus demselben Grunde[1] u. dgl. m. Dies erspart viele Regeln. — Der Buchstabe l bezeichnet alle Personalendungen des Verbums; ein hinzutretendes ṭ die der Haupttempora (Präsens, Perfect, Futurum) und der ihnen verwandten Modi (Conjunctiv und Imperativ); ein gutturales ṅ die der Nebentempora (Imperf., Aorist, Conditional) und der verwandten Modi (Potential und Precativ). Das Präsens heisst laṭ, das Imperfectum laṅ; das Perfectum liṭ, Potential-Precativ liṅ; Futurum I luṭ, Aorist luṅ; Conjunctiv leṭ, Imperativ loṭ u. s. w. „Man kann — sagt Benfey — Ordnung, Gattung und Art wohl kaum kürzer und zugleich bestimmter bezeichnen; laṭ und laṅ sind z. B. durch das l als Verbalform bezeichnet, jenes durch das ṭ als ein Haupttempus, dieses durch das ṅ als ein Nebentempus; beide durch a als erste Formen der beiden Gattungen d. h. Präsens und Imperfect.“[2]

Mit diesen conventionell angenommenen Zeichen werden nun die Regeln gebildet, welche man auf diese Weise zu kurzen, formelhaften Sätzen gestalten konnte, oft nur wenige Sylben, bisweilen sogar nur eine Sylbe gross.[3] Es ist nicht leicht, sich in dies System von Formeln hineinzufinden, aber dasselbe ist streng consequent und lässt denjenigen, welcher sich damit vertraut gemacht hat, den Bau der altindischen Sprache vollständig erkennen. Um die Aufhellung dieser schwierigen Räthselsprache der indischen Grammatiker hat sich vor Allem Böhtlingk ein hervorragendes Verdienst erworben durch seine schon erwähnte Ausgabe des Pâṇini. Die Uebersetzung dieses grossen Grammatikers ist ein weiterer wichtiger Schritt auf demselben Wege.[4]

Ueber das Zeitalter des Pâṇini ist viel gestritten worden. Böhtlingk hatte, in der Einleitung zu seiner Ausgabe, zuerst versucht, dasselbe festzustellen, und kam bei seiner Berechnung

---

[1] z. B. pṛthûtara von pṛthû.
[2] Vgl. Benfey, a. a. O. p. 92.
[3] Derartig kurze Regeln sind z. B. uṅaḥ, kṅiti ca, çe, adaso mât, adeṅ guṇaḥ u. dgl. m.
[4] Vgl. oben p. 708 Anm.

Digitized by Google

etwa in die Mitte des 4. Jahrhunderts vor Chr. Sein Hauptgrund dafür war eine Angabe des Kathâsaritsâgara, jener aus dem 12. Jahrhundert nach Chr. stammenden Märchensammlung, der gemäss Pâṇini Schüler eines gewissen Varsha gewesen sein soll, welcher in Pâṭaliputra unter der Regierung des Königs Nanda, Vorgängers des Candragupta, gelebt haben soll. Damit kämen wir allerdings etwa in die Mitte des 4. Jahrhunderts vor Chr. Böhtlingk's Annahme wurde von Weber entschieden bestritten. Derselbe stützte sich besonders auf eine, von Reinaud mitgetheilte, Notiz des berühmten chinesischen Reisenden Hiuen Thsang, welcher im 7. Jahrhundert nach Chr. Indien bereiste. Es hat sich aber nachher herausgestellt, wie auch Weber selbst jetzt zugiebt, dass die betreffende Stelle völlig missverstanden war und dass in derselben über die Lebenszeit Pâṇini's in der That gar nichts ausgesagt ist. Goldstücker[1] wiederum war der Ansicht, dass Pâṇini älter sei als Buddha, als die Prâtiçâkhya's, ja als alle vedischen Texte, mit Ausnahme des Ṛigveda, Sâmaveda und schwarzen Yajurveda. Nach Allem, was darüber gestritten worden ist, scheint mir immer noch die Zeitbestimmung Böhtlingk's bei weitem am besten begründet und am wahrscheinlichsten zu sein, und dürfte dies wohl auch die Ansicht sein, welche von der Mehrzahl der Indologen gegenwärtig getheilt wird.[2]

Pâṇini stammte, wie sich aus mannigfachen Gründen ergiebt, aus dem nordwestlichen Indien. Sein Geburtsort Çalâtura (chinesisch Pholotoulo) lag nach Hiuen Thsang 1½ Meilen nordwestlich vom Indus. Hiuen Thsang nennt den Pâṇini[3] direkt als zu den Gandhâra, den griechischen *Γανδαροι*, gehörig, welcher Volksstamm bekanntlich ganz im Nordwesten Indiens lebte. Er soll aus dem Geschlechte der Dâkshi entsprossen sein, welche zu den Vâhîka im Nordwesten gehören.[4]

Seit alter Zeit bis auf den heutigen Tag bildet Pâṇini's Werk die maassgebende Autorität für alle grammatischen Fragen. Eine bedeutende grammatische Literatur ist inzwischen herangewachsen; sie hat aber Pâṇini's Stellung nicht erschüttert oder

---

[1] In seinem Werk „Pâṇini, his place in Sanskrit Literature" (1861).

[2] **Pischel's** Versuch einer anderen Zeitbestimmung (Ztschr. d. D. M. G. XXXIX, p. 95) muss als gescheitert betrachtet werden. Vgl. darüber namentlich **Kielhorn's** sehr werthvolle und interessante Erwiderung, „der Grammatiker Pâṇini" in den Nachrichten von der Kön. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Jahrgang 1885, No. 5; p. 185 flg.

[3] Er nennt ihn Phonini.

[4] S. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 235.

Digitized by Google

ihn überflügelt, sondern gruppirt sich um ihn herum als um ihren regierenden Mittelpunkt.

Die Grammatik des Pâṇini, die in ihrer räthselhaften Kürze so schwer zu verstehen ist, wurde schon früh von den Indern mit mancherlei Erklärungen und Commentaren versehen. Als die ältesten derselben gelten die sogenannten Paribhâshâ's, deren Verfasser unbekannt ist. Dann haben wir die Vârttika's oder Erklärungen des Kâtyâyana und endlich das grosse erläuternde Werk des Patañjali, genannt das Mahâbhâshya, welches uns gegenwärtig vollständig in der vortrefflichen Ausgabe von Kielhorn vorliegt.[1] Was Kâtyâyana's Zeit anbetrifft, so findet sich bei Hiuen Thsang die Angabe, dass der gelehrte Kia to yan na 300 Jahre nach Buddha in Tâmasavana im Penjab gelebt habe. Ich glaube, dass Böhtlingk Recht gehabt hat, diese Angabe auf unsern Kâtyâyana zu beziehen, für welchen sich demnach das Jahr 180 vor Chr. fixiren liesse. Dies stimmt auch vortrefflich zu der wahrscheinlichen Zeit des Patañjali, welcher auf Kâtyâyana folgt und mehrfach gegen ihn polemisirt. Historische Beziehungen, welche in dem Mahâbhâshya des Patañjali zu Tage treten, machen es wahrscheinlich, dass dieses Werk in der ersten Hälfte, etwa in den vierziger Jahren des zweiten Jahrhunderts vor Chr. entstanden sein dürfte.[2] Neuerdings hat diese Zeitbestimmung eine wichtige Stütze durch einen darauf bezüglichen Artikel von Böhtlingk erhalten.[3]

Eine Angabe der Râjataraṃgiṇî, der kaschmirischen Königschronik, besagt ferner, dass das Mahâbhâshya unter König Abhimanyu (dem Nachfolger des Kanishka, 40—60 nach Chr.), also im ersten Jahrhundert nach Chr. in Kaschmir eingeführt worden sei. Es muss doch jedenfalls längere Zeit vorher schon existirt haben, und das Jahr 140 vor Chr. dürfte dazu durchaus stimmen.[4]

---

[1] The Vyâkarana-Mahâbhâshya of Patanjali. Sanskrit text with var. read. ed. by F Kielhorn, 3 Voll. Bombay, 1878—1885.

[2] Goldstücker fixirte die Abfassungszeit des Mahâbhâshya auf 140—120 vor Chr.; Bhaṇḍarkar auf zwischen 144—142 vor Chr.

[3] Ztschr. d. D. M. G. XXXIX, p. 528—531. Man erkennt aus einer Aeusserung des Pat., dass die Herrschaft der Mâurya damals schon ihr Ende erreicht hatte, dass dies aber noch nicht lange her war, vielmehr noch in frischem Andenken lebte. Dazu a. a. O. XL, p. 175 flg.

[4] Weber kam (in s. Ind. Lit., 2. Aufl., p. 241 Anm.) zu dem Schluss, dass wir uns begnügen müssen, die Abfassungszeit des Mahâbhâshya zwischen 140 vor und 60 nach Chr. zu verlegen. Ob er auch nach Böhtlingk's letzten Darlegungen noch an dieser Ansicht festhält, ist mir nicht bekannt.

Digitized by Google

Dass auch die Annahme, Pâṇini selbst habe im vierten Jahrhundert vor Chr. gelebt, zu diesem muthmaasslichen Zeitalter seiner Commentatoren (180 und 140 vor Chr.) aufs Beste stimmt, braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden.

Die grammatische Literatur der Inder ist weiterhin zu sehr bedeutendem Umfang angewachsen, doch muss ich bei der Kürze der Zeit es mir versagen, hier auf einzelne Werke und Autoren, unter denen wir zum Theil sehr bedeutenden Erscheinungen begegnen, näher einzugehen. Es sei nur noch bemerkt, dass neben Pâṇini auch mehrere andere grammatische Systeme existiren, die ihre eigene Terminologie haben. Schon Yâska unterscheidet eine östliche und eine nördliche Schule der Grammatik, ebenso Pâṇini. Ueber die wichtige Schule der Aindra-Grammatiker verdanken wir Burnell werthvolle Mittheilungen.[1]

Als ein wichtiges grammatisches Werk der späteren Zeit sei noch die Kâçikâ, ein Commentar zu Pâṇini, erwähnt, von Vâmana, resp. Vâmana und Jayâditya gemeinsam, verfasst. Dieselbe dürfte nach einer Angabe des chinesischen Reisenden J-tsing dem siebenten Jahrhundert nach Chr. angehören.[2] Als berühmte Grammatiker auf dem schwierigen Gebiete der Prâkrit-Dialekte müssen noch Vararuci[3] (im sechsten Jahrhundert) und Hemacandra[4] (im zwölften Jahrhundert) namhaft gemacht werden. Die Anordnung in der Grammatik des Pâṇini ist durch das Streben nach grösstmöglicher Kürze geleitet und so unübersichtlich wie nur möglich. Sie eignet sich daher nicht zum Gebrauche für Anfänger. Für solche schrieb Vopadeva (im 13. Jahrhundert) seine Grammatik (Mugdhabodha genannt), welche von Böhtlingk[5] herausgegeben ist. Hier erscheint die Grammatik in leichtem, fast europäischem Gewande, und haben

---

[1] A. C. Burnell, On the Aindra School of Sanskrit Grammarians Mangalore 1876 (London, Trübner). — Ich notire auch noch F. Kielhorn, Çantanava's Phitsûtra, Leipzig, 1866.

[2] Vgl. M. Müller, Indien in s. weltgesch. Bed. p. 293—300. — Wissenschaftl. Jahresbericht über die Morgenländ. Studien i. J. 1880 Klatt) p. 23. Herausgegeben ist die Kâçikâ von dem Inder Bâla-(çâstri, Benares, 1876. 1878.

[3] Vararuci's Prâkṛitaprakâça ist von Cowell herausgegeben, 1854. 1868.

[4] Hemacandra's Deçinâmamâla, herausgeg. von R. Pischel und G. Bühler, Bombay 1880. — Sein Wörterbuch Abhidhânacintâmaṇi von Böhtlingk und Rieu, Petersburg 1847.

[5] St. Petersburg 1847.

Digitized by Google

die Europäer auch zuerst in der Regel nach diesem Werke das Sanskrit erlernt.[1]

Auf dem Gebiete der Lexicographie dürfen die schon besprochenen Nighaṇṭavas nur als erste Anfänge gelten. Das erste und zugleich bedeutendste eigentliche Sanskrit-Lexicon ist der sogenannte Amarakoça, dessen Verfasser Amara, Amaradeva oder Amarasiṃha genannt wird. Auch dieses grosse und wichtige Werk muss eine Reihe von Vorgängern gehabt haben, die uns aber nicht erhalten sind. Amara ist einer von jenen neun Edelsteinen am Hofe des Vikramâditya, zu denen ja auch Kâlidâsa und Varâhamihira gehörten, und er musste demnach im sechsten Jahrhundert nach Chr. gelebt haben. Zu dieser Annahme stimmen nun auch alle sonstigen Thatsachen so vortrefflich, dass wir dieselbe wohl als gesichert betrachten dürfen. Ja, der Amarakoça trägt noch wesentlich dazu bei, die Glaublichkeit der Annahme, dass der Vikramâditya der neun Edelsteine im sechsten Jahrhundert nach Chr. gelebt habe, zu erhöhen.[2] Diesem für die indische Lexicographie hochwichtigen Werke ist auch unser Petersburger Wörterbuch in vieler Beziehung verpflichtet.[3]

Den Indern eigenthümlich sind endlich noch die Wurzelwörterbücher, Dhâtupâṭha oder Dhâtupârâyaṇa genannt,

---

[1] S. Benfey, Gesch. d. Spr. p. 99.

[2] Cunningham zeigt, dass der buddhistische Tempel in Buddhagaya derselbe ist, welchen Hiuen Thsang gesehen, der aber zu Fahian's Zeit noch nicht da war. Er muss deshalb nach C. zwischen 414 und 642 nach Chr. erbaut sein; eine Inschrift nennt Amaradeva, einen der neun Edelsteine am Hofe des Vikramâditya, wodurch dessen Zeit also zwischen das 5. und 7. Jahrhundert gesetzt wird (vgl. M. Müller, Indien in s. w. B. p. 281). — Weber hat für eine dem nahe kommende Zeitbestimmung den Gebrauch des Wortes Tantra für Lehrbuch im Amarakoça in's Feld geführt, „da er nur einer bestimmten Periode angehört, und zwar wohl dem 5., 6. Jahrhundert, insofern die nach Java auswandernden Inder ihn in diesem Sinne mitgenommen." (Ind. Lit., 2. Aufl., p. 246.) — H. H. Wilson setzte in der 1. Ausgabe seines Sanskrit-Lexicons (1819) den Amara in's 5. Jahrhundert nach Chr.; später hat er dies freilich aufgegeben (s. Weber, a. a. O. p. 246).

[3] Wir haben eine Ausgabe des Amarakoça von Colebrooke (1808); eine andere nebst französischer Uebersetzung: Amarakocha ou Vocabulaire d'Amarasinha, publ. en Sanscrit avec une traduct. franç. cet. par A. Loiseleur Deslongchamps, Paris 1839—45. — In Indien sind zahlreiche Ausgaben dieses Werkes bereits erschienen und kommen noch immer neue heraus. Ich notire nur: Amarakoça, with the comm. of Maheçvara inlarged by Raghunat Shastri Talekar, Sanskr. text, with an index by Chintamani Shastri Thatte under the superintendence of F. Kielhorn, Bombay 1877 (2 ed. Bombay 1882).

Digitized by Google

bedeutsame Zeugen für die Gründlichkeit, mit welcher sie die Wurzelforschung betrieben.[1] Diese Werke sind auch für unsere heutige Forschung noch von Wichtigkeit, und finden sich in denselben unter Anderem auch Wurzeln aufgeführt, die sonst nirgends in der Sprache nachweisbar sind, die sich aber durch die vergleichende Sprachwissenschaft als entschieden echte, alte Wurzeln erweisen.[2]

Unter den Werken über **Rhetorik und Poetik** ist das älteste und wichtigste wohl das erst theilweise veröffentlichte **Nâṭyaçâstra** des **Bharata**, welches nach Regnaud aus dem ersten Jahrhundert nach Chr. stammt, nach Pischel's weit wahrscheinlicherer Annahme dagegen wohl nicht über das sechste Jahrhundert hinausgehen dürfte.[4] Dem sechsten Jahrhundert gehört wohl auch der dem **Dandin** zugeschriebene **Kâvyâdarça**[5] an. Die Entstehungszeit von **Vâmana**'s Poetik (Kâvyâlamkâravṛitti genannt) dürfte wohl das achte Jahrhundert sein; doch sind die Ansichten darüber getheilt.[6] In hohem Ansehen — und zwar mit Recht — stehen bei den Indern als Lehrbücher der Rhetorik und Poetik der **Kâvyaprakâça** und das **Sâhityadarpaṇa**. Der Kâvyaprakâça, von Mammata und Alaṭa oder Âlaṭa verfasst, dürfte wohl nicht tiefer

---

[1] Der **Dhâtupâṭha** ist herausgegeben von **Westergaard**, Radices linguae Sanscritae, Bonn 1841.

[2] So z. B. das seit lange bekannte pard. Eine solche, noch nicht in der Literatur nachgewiesene, Wurzel war auch stigh (= griech. *στείχω*, deutsch. steigen), bis ich das Glück hatte, dieselbe in mehreren Formen in der Mâitr. Saṁh. zu finden. — Specielleres über die indischen Lexicographen findet man bei **Zachariae**, Beiträge zur indischen Lexicographie, Berlin 1883.

[3] Vier Capitel dieses Werkes theilte **Hall** mit in s. Ausgabe des Daçarûpa i. J. 1865; zwei Capitel nebst französischer Uebersetzung gab P. **Regnaud** heraus, Paris 1880; zwei weitere Capitel (das sechste und siebente) als Anhang zu seinem Werk **La Rhétorique Sanskrite**, Paris 1884.

[4] Vgl. **Pischel**, Gött. Gel. Anz. 1885. No. 19, p. 763. 764 (Recension von Regnaud's Rhétorique Sanskrite).

[5] Herausgegeben in der Bibl. Ind. von Premacandra Tarkavâgiça i. J. 1863. Vgl. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 248 Anm.

[6] Nach **Bühler**'s Meinung, der im Wesentlichen auch **Pischel** beipflichtet, lebte Vâmana im 8. Jahrhundert nach Chr., unter König Jayâpîḍa; die Chronik von Kaschmir erwähnt einen Vâmana am Hofe dieses Königs. **Regnaud** will den Poetiker Vâmana in das 11. Jahrhundert setzen, **Cappeller** in das 12. Vgl. Pischel, Gött. Gel. Anz. 1885. No. 19, p. 764. M. Müller, Indien in s. weltgeschichtl. Bed. p. 298 flg. Herausgegeben ist Vâmana's Poetik von C. **Cappeller**, Jena 1875; desgl. von Anundoram Borooah, Calcutta und London 1883.

Digitized by Google

als in das elfte oder zwölfte Jahrhundert hinabzurücken sein.[1] Das Sâhityadarpaṇa endlich ist etwa um die Mitte des 15. Jahrhunderts in Bengalen entstanden.[2]

Die rhetorische Literatur der Inder, welche übrigens dem Verständniss grosse Schwierigkeiten bietet, ist für die Literaturgeschichte von höchster Wichtigkeit. Dieselbe ist neuerdings zum ersten Male gründlich und eingehend in einem besonderen Werke von P. Regnaud behandelt worden.[3] Wichtige Beiträge in dieser Hinsicht hat namentlich auch Bühler geliefert.[4]

Gern würde ich noch, bevor ich mich zu den exacten Wissenschaften wende, die Geschichtswissenschaft besprechen, aber eine solche giebt es leider bei den Indern nicht. Es ist dies eine völkerpsychologisch höchst merkwürdige Thatsache, insbesondere merkwürdig bei einem so hoch begabten Volke, welches auf andern Gebieten der Forschung, wie z. B. in der Sprachwissenschaft, so staunenswerthen Scharfsinn, so vorzügliches Beobachtungstalent und so ungewöhnliche Akribie bewiesen hat. Historische Betrachtung ist den Indern auf allen Gebieten völlig fremd. Epische Poesie und Geschichte lässt sich hier für gewöhnlich kaum unterscheiden. Am bekanntesten unter den quasi-historischen Werken dürfte wohl die Râjataraṅgiṇî sein, eine Geschichte von Kaschmir, aus dem zwölften Jahrhundert stammend, deren Verfasser aber, wie Weber bemerkt,[5] mehr Dichter als Historiker ist.[6] Als historisch werthvoll müssen die Familienchroniken einzelner fürstlicher Ge-

---

[1] Vgl. Pischel, a. a. O. p. 767.

[2] Vgl. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 248 Anm. Das Werk ist schon mehrere Male herausgegeben worden: so auch in der Bibl. Indica von E. Röer, i. J. 1851.

[3] La Rhétorique Sanskrite, exposée dans son développement historique et ses rapports avec la rhétorique classique, suivie des textes inédites du Bhâratîya-Nâṭya-Çâstra (sixième et septième chapitres) et de la Rasataraṅgiṇî de Bhânudatta, par Paul Regnaud, Paris 1884. — Vgl. dazu die eingehende Anzeige Pischels, Gött. Gel. Anz. 1885. No. 19, p. 757—769.

[4] In seinem Detailed report of a tour in search of Sanskrit Mss. etc. Bombay 1877. Ich notire noch als eben erschienen R. Pischel, Rudraṭa's Çṛṅgâratilaka and Ruyyaka's Sahṛdayalîlâ, with an introduction and notes, Kiel 1886. Der Rhetoriker Rudraṭa gehört nach Pischel in das 9. Jahrhundert; vgl. a. a. O. die Einleitung p. 12.

[5] Ind. Lit., 2. Aufl., p. 230.

[6] Herausgegeben ist dieses Werk nebst französ. Uebersetzung von A. Troyer, 3 Bände, Paris 1840—1852. In's Englische übersetzt unter dem Titel Kings of Kâshmîra von Jogesh Chunder Dutt, Calcutta 1879.

Digitized by Google

schlechter hervorgehoben werden.[1] Die Stammtafeln in denselben pflegen allerdings bis in die epischen Heldengeschlechter hinaufzusteigen und ermangeln der Glaubwürdigkeit.

[1] So Bâṇa's Harshacarita, aus dem 7. Jahrhundert stammend, scheint gute Nachrichten zu enthalten (cf. Hall, Vorrede zur Vâsavadattâ p. 12 flg. 1859; Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 231). Bilhana's Vikramâñkadevacarita, dem 11. Jahrhundert angehörig, nebst einer Einleitung herausgegeben von G. Bühler, Bombay 1875 (Vikramâñkadevacarita, life of King Vikramâditya-Tribhuvanamalla of Kalyâna). — Modern, aber werthvoll ist das Kshitiçavaṃçavalîcarita, herausgegeben und übersetzt von W. Pertsch, Berlin 1852 (erzählt die Geschichte der Vorfahren des Râja Krishṇacandra, der 1728 zu Navadvipa in Bengalen den Thron bestieg); vgl. Stenzler's Rec. Ztschr. d. D. M. G. VII, p. 263.

Digitized by Google

Achtundvierzigste Vorlesung.

Mathematische Wissenschaften. Ziffersystem. Geometrie. Die Çulvasûtra's. Arithmetik und Algebra. Astronomie. Sûryasiddhânta. Ârya bhaṭṭa. Varâhamihira. Brahmagupta. Bhâskara. — Die Medicin. Muthmaassliches Alter und Bedeutung derselben. Suçruta und Caraka.

Auch auf dem Gebiete der mathematischen Wissenschaften haben wir alle Ursache, der Inder mit hoher Anerkennung und warmem Danke zu erwähnen. Sie haben in der Geometrie, der Astronomie, vor Allem aber der Arithmetik und Algebra achtungswerthe, ja bedeutende Leistungen zu Stande gebracht. Allerdings sind die Ansichten über das Maass dessen, was die Inder in dieser Beziehung dem Auslande, insbesondere den Griechen verdankten, unter den Kennern zum Theil noch recht abweichend, und erleidet es keinen Zweifel, dass solcher ausländischer Einfluss — in höherem oder geringerem Grade — thatsächlich stattgefunden hat, nichtsdestoweniger bleibt genug Selbständiges übrig, um das obige Urtheil als hinreichend begründet erscheinen zu lassen.

Um mit etwas scheinbar Geringfügigem, thatsächlich aber Hochwichtigem zu beginnen, — das Ziffersystem, mit welchem gegenwärtig die gesammte gebildete Welt rechnet, ist eine Erfindung der Inder. Wir pflegen diese Zahlzeichen arabische Ziffern zu nennen, weil uns dieselben im Mittelalter durch die Araber übermittelt worden sind, die Araber selbst jedoch nennen sie, mit dankbarer Erinnerung an ihre Lehrmeister, die indischen Zeichen. Arabische und rabbinische Berichte des zehnten Jahrhunderts lassen über die Herkunft dieser Zeichen und des damit verbundenen Zifferrechnens aus Indien kaum einen Zweifel.[1] Nähere Mittheilung darüber giebt der byzantinische Gelehrte Maximus Planudes im 14. Jahrhundert.[2]

[1] Vgl. Cantor, Gesch. der Mathematik, p. 511. 512.

[2] In seiner *ψηφοφορία κατ' Ἰνδούς*. Vgl. Cantor a. a. O. p. 432. — Die indischen Zahlzeichen 1—9 sind nach Weber's Ansicht die abge-

Digitized by Google

Es braucht wohl kaum besonders hervorgehoben zu werden, von wie eminenter, weittragender Bedeutung die Erfindung dieser bescheidenen zehn Zeichen für die Entwickelung der mathematischen Wissenschaften, ja der Cultur überhaupt gewesen ist. Wir können uns gegenwärtig doch weder aus unserer Mathematik noch überhaupt aus unsrem kulturellen Leben diese sogenannten arabischen Ziffern wegdenken; sie sind als ein wichtiges Element fest damit verwachsen und sichern ihren Erfindern, den Indern, dauernden Anspruch auf unsere Dankbarkeit.[1]

Die Inder haben übrigens noch mehrere andere Systeme der Zahlenbezeichnung erfunden, die schwerfälligerer Natur, indess doch auch nicht ohne Interesse sind.[2]

Die ältesten uns erhaltenen mathematischen Schriften der Inder sind die sogenannten Çulvasûtra's oder Schnurregeln, deren Inhalt man ganz passend als einen geometrisch-theologischen bezeichnet hat. Es enthalten diese Schriften die Regeln der brahmanischen Priester für die Ausmessung des Opferplatzes, die Construction der Vedi und der Altäre in ihren verschiedenen, zum Theil complicirten Gestalten u. dergl. m. Die Çulvasûtra's bilden gewisse Capitel der sogenannten Çrâutasûtra's und gehören demnach noch zur vedischen Literatur. Wir haben solche Çulvasûtra's aus einer ganzen Reihe von Schulen des schwarzen und weissen Yajurveda erhalten, so z. B. der Mânava's, des Âpastamba, Bâudhâyana, Kâtyâyana u. a. Dieselben weichen in der Form und der Ausdrucksweise vielfach von einander ab, enthalten aber im Wesentlichen alle dieselben Bestimmungen, verrathen das gleiche Maass geometrischer Kenntnisse. Ein Entdecker oder Erfinder lässt sich für die hier enthaltenen mathematischen Wahrheiten nicht angeben. Weder Âpastamba, noch Bâudhâyana oder Kâtyâyana können als solche

kürzten Formen der Anfangsbuchstaben der Zahlwörter selbst; die Null — welche übrigens späteren Ursprungs als die andern Zeichen zu sein scheint — wäre nach ihm aus dem Anfangsbuchstaben von çûnya (leer) entstanden (vgl. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 274). Die Sache darf indess keineswegs als gesichert angesehen werden. Vgl. namentlich den Widerspruch Burnell's, Elements of South-Indian Palaeography, Mangalore 1874, p. 47. 48. Cantor a. a. O. p. 513.

[1] Wir können uns gegenwärtig schwer vorstellen, wie man ohne diese Ziffern rechnete, und doch scheinen dieselben in Byzanz erst im 14. Jahrhundert bekannt geworden zu sein; im westlichen Europa (durch Spanien) ca. 200 Jahre früher. Vgl. Cantor a. a. O. p. 432. 433.

[2] Vgl. Näheres über mehrere dieser Systeme bei Cantor, Geschichte der Mathematik p. 514 flg.

Digitized by Google

angesehen werden. Nur die Form, die Redaction der einzelnen Çulvasûtra's dürfen wir den Häuptern, resp. maassgebenden Autoritäten der einzelnen vedischen Schulen zuschreiben. Der wesentliche, ihnen allen gemeinsame Inhalt ist natürlich älter, muss als alte Priesterweisheit, brahmanische Opfertradition bezeichnet werden.

Wir sind mit dem Inhalte der Çulvasûtra's in vortrefflicher Weise durch G. Thibaut bekannt gemacht worden.[1] Es ergiebt sich aus demselben eine verhältnissmässig schon sehr bedeutende Kenntniss geometrischer Verhältnisse, allerdings nicht eigentlich in theoretisch-wissenschaftlicher Darstellung, sondern ganz von dem praktischen Gesichtspunkte der Messungen zu Opferzwecken geleitet, darum aber nicht minder wichtig und beachtenswerth. Von besonderer Bedeutung erscheint dabei der Umstand, dass den Çulvasûtra's der sogenannte pythagoreische Lehrsatz nicht nur bekannt ist, sondern in denselben eine hervorragende, leitende Rolle spielt. Ich habe es früher in einer besonderen Schrift wahrscheinlich zu machen gesucht, dass Pythagoras seine Weisheit zum grössten Theile den Indern verdankt und dass auch auf dem Gebiete der Geometrie die Brahmanen seine Lehrmeister gewesen. Den Indern wäre damit ein hochbedeutsamer Einfluss auf die Entwicklung der griechischen Mathematik zugewiesen. Diese meine Ansicht hat von fachgenössischer Seite Billigung, aber allerdings auch entschiedenen Widerspruch erfahren.[2] Es kommt hier Alles auf die Frage nach dem Alter der Çulvasûtra, resp. der in ihnen enthaltenen geometrischen Vorschriften, an. Dass die Berührungen zwischen der griechischen Geometrie und der der Çulvasûtra in wesentlichen Punkten augenfällig sind und darum eine Entlehnung von der einen oder der andern Seite her im höchsten Grade wahrscheinlich, ja so gut wie gewiss ist, hat schon Cantor klar erkannt und ausgesprochen.[3] Er vermuthet nur, „es sei die alexandrinische Geometrie in einer Zeit, die später liegt als das Jahr 100 vor Chr. nach Indien eingedrungen“ und ist

---

[1] Durch dessen höchst werthvolle Arbeit „On the Çulvasûtra“, Journal of the Asiat. Soc. of Bengal, Vol. XLIV, Part. I p. 227—275, Calcutta 1875. Thibaut führt uns dort den Inhalt der Çulvasûtra des Bâudhâyana, 'Apastamba und Kâtyâyana vor. Wesentlich auf dieser Arbeit beruht auch die Darstellung von Cantor, Gesch. der Math. p. 540 flg.

[2] Letzteren vor Allem durch Weber, Liter. Centralbl. f. 1884. No. 45.

[3] Moritz Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, Leipzig 1880, p. 548. — Dieses vortreffliche Buch enthält p. 505—562 eine zusammenhängende Darstellung der gesammten indischen Mathematik.

Digitized by Google

der Meinung, dass die Çulvasûtra's durch Hero von Alexandria (um 215 vor Chr.) beeinflusst sein möchten.[1] Auch Weber hat sich dahin ausgesprochen, es stehe nach seinem Dafürhalten „der Annahme einer Benutzung der Lehre des Alexandriners Hero [von Seiten der Çulvasûtra's] literargeschichtlich nichts im Wege."[2] Dieser Annahme stehen jedoch, wie ich glaube, sehr gewichtige Bedenken entgegen.

Die Çulvasûtra's gehören noch zu der vedischen, der heiligen Literatur der indischen Priester. Es ist bei der vornehmen Abgeschlossenheit in religiösen Dingen, bei dem grossen Stolz, mit welchem die Brahmanen seit Alters auf diese für geoffenbart geltenden Schriften blicken, bei der tiefen, abergläubischen Verehrung, welche sie ihnen gegenüber empfinden, schwer möglich zu glauben, dass sie ausländischen Einflüssen hier Eingang gegeben hätten, dass in der That griechische Wissenschaft in den Veda gedrungen. Es muss dies a priori als höchst unwahrscheinlich erscheinen, und ist denn auch bisher für keinen andern Theil des Veda angenommen oder gar nachgewiesen worden. Was bei profanen Schriften sehr wohl möglich wäre, erscheint bei religiösen kaum glaublich; und die in den Çulvasûtra's gelehrten Messungen sind in der That eine heilige Sache, ein Theil der brahmanischen Theologie.

Sodann erscheint es nicht wohl möglich, die Çulvasûtra's resp. den wesentlichen Inhalt derselben, zeitlich so tief herabzurücken, wie dies bei Weber's und Cantor's Annahme nothwendig ist. Es mag wohl sein, dass die uns vorliegende endliche Redaction und schriftliche Fixirung der Çulvasûtra's in dieser oder jener Schule in verhältnissmässig später Zeit stattgefunden hätte, aber der wesentliche, ihnen allen gemeinsame Inhalt weist in eine Zeit zurück, wo diese Verschiedenheit der Schulen noch gar nicht eingetreten war, muss als allgemeine brahmanische Tradition beim Opfercultus angesehen werden.[3]

---

[1] a. a. p. 548. 549, auch 540.

[2] In der Recension meines „Pythagoras", Liter. Centralbl. 1884. No. 45. p. 1564.

[3] Es beweist nichts für eine spätere Entstehung der Çulvasûtra's (wie Cantor a. a. O. p. 541 irrigerweise annimmt), wenn einige als Verfasser solcher Sûtra's genannte Lehrer (wie Bâudhâyana, Kâtyâyana) Namen haben, die mit dem Suffix âyana gebildet sind. Vielleicht hat Weber Recht, wenn er annimmt, dass dies Suffix schon in die Zeit ausgebildeter Schulen weise, aber solche ausgebildete Schulen bestanden zweifelsohne doch schon im 4. und 5. Jahrhundert vor Chr., welche Zeit man vielleicht mit Recht als die eigentliche Sûtra-Periode bezeichnet hat. Çâkaṭâyana, dessen Name mit demselben Suffix gebildet ist, lebte,

Digitized by Google

Es ist die grösste Wahrscheinlichkeit dafür vorhanden, dass die Constituirung dieser Opfer-Messregeln — wenigstens ihrem Hauptinhalte nach — zu derjenigen Zeit stattfand, als der Opfercultus in Blüthe stand, als die Bedeutung desselben seinen Höhepunkt erreichte, nicht aber zu einer Zeit, wo das Interesse daran bereits stark geschwunden und durch andere Fragen, andere Mächte in den Hintergrund gedrängt war. Jene Blütheperiode des Opfers fällt aber, wie wir früher gesehen haben, in die Zeit vor Buddha, etwa in die Zeit vom zehnten bis zum siebenten Jahrhundert vor Chr.

Die prosaischen Theile der Yajurveden und die Brâhmaṇa's erwähnen unendlich häufig die Herrichtung des Opferplatzes, die Construction der Altäre, nicht nur der gewöhnlichen (Gârhapatya, Âhavanîya und Dakshiṇa), sondern auch der complicirteren, zum Theil sehr complicirten, welche zur Feier der sogenannten Agniciti aus einer Menge verschiedener Backsteine in der Gestalt eines Falken, eines Wagenrades, einer Schildkröte u. dergl. m. nach streng bemessenen Regeln, von denen die kleinste Abweichung grosses Unheil bringen konnte, aufgeführt werden.[1] Wir haben keine Ursache anzunehmen, dass diese Construction nicht wenigstens in ihren Hauptgrundsätzen nach denselben Regeln wie später stattfand. Dazu aber wäre gerade der pythagoreische Lehrsatz unerlässlich. Er wird schon für die blosse Orientirung des Opferplatzes und den Bau der einfachsten Altäre in den Çulvasûtra's angewandt und spielt auch sonst in denselben eine dominirende Rolle. Es ist undenkbar, dass die wichtigsten, jene Werke geradezu durchziehenden und beherrschenden Regeln in späterer Zeit aus alexandrinischen Schriften in diese, zu der heiligen vedischen Literatur gerechneten Sûtra's eingedrungen sein könnten.

Wenn man sich dann erinnert, welch eine hervorragende Bedeutung dem Opfer während mehrerer Jahrhunderte in Indien beigemessen wurde, wie viel Scharfsinn auf die kunstgerechte Ausführung desselben in allen Details verwendet wurde, wie

---

wie wir gesehen haben, nicht nur vor Pâṇini, sondern auch vor Yâska (5. oder 6. Jahrhundert). Wenn Âçvalâyana Zeitgenosse des Pâṇini war, so gehört auch er in das 4. Jahrhundert vor Chr. (nicht in das 2. nach Chr., wie Cantor glaubt). — Wenn Weber hervorhebt, dass die Çulvasûtra's als Pariçishṭa (d. h. Anhängsel, Ergänzungen) der Çrâutasûtra's erscheinen, so habe ich darauf hingewiesen, dass in dem Mânava-Çr. das Çulvasûtra kein Pariçishṭa, sondern ein reguläres Capitel (Cap. 10) bildet (vgl. Pythagoras und die Inder p. 46).

[1] Instructive Zeichnungen solcher Altäre nach den Çulvasûtra's findet man in den Tafeln zu Thibaut's oben citirter Arbeit.

Digitized by Google

eine jede Einzelheit dabei im höchsten Grade wichtig erschien, nicht zum wenigsten der richtig abgemessene Platz und die Gestalt der Altäre, so erscheint es gewiss begreiflich, dass alle diese unablässige, mühevolle, Generationen hindurch dauernde Arbeit, der beständig auf die äusseren Formen gerichtete Scharfsinn eines begabten Volkes zu der Entdeckung der geometrischen Verhältnisse führen mochte, deren Kenntniss die Çulvasûtra's verrathen. In so früher Zeit ist es viel wahrscheinlicher, dass gerade wichtige praktische Bedürfnisse zu solchen Erkenntnissen führten, als theoretische Speculationen, wie wir dieselben wohl bei Pythagoras annehmen müssten, wenn wir ihn als Entdecker seines Lehrsatzes betrachten wollen.

Für die Annahme, dass die Brahmanen in der Geometrie des Pythagoras Lehrmeister gewesen, spricht unter Anderem auch der Umstand, dass die Çulvasûtra's den Lehrsatz in derselben Art beweisen, wie ihn nach Cantor's Vermuthung wahrscheinlich Pythagoras selbst bewies,[1] während später eine andere Form des Beweises durchdrang. Es erhöhen die Glaublichkeit dieser Annahme auch die weiteren Punkte, die im Allgemeinen eine Aneignung indischer Lehren von seiten des Pythagoras wahrscheinlich machen (wie insbesondere die Lehre von der Seelenwanderung), auf welche ich aber an diesem Orte naturlich nicht näher eingehen kann.[2]

Wenn ich nun auch nach alledem an der früher schon von mir vertretenen Ansicht in Betreff der Çulvasûtra's und ihres Verhältnisses zur griechischen Geometrie festhalte, so bin ich doch weit davon entfernt, die Schwierigkeit dieses Problems zu unterschätzen, glaube durchaus nicht, dass die Sache schon als abgethan betrachtet werden darf, hoffe und wünsche vielmehr, dass recht bald mehr Licht in diese Frage gebracht werden möchte. Soviel aber dürfte wohl von Jedermann zugegeben werden, dass die Uebereinstimmungen, welche wir hier zwischen der ältesten indischen und griechischen Mathematik wahrnehmen, ein hervorragendes Interesse beanspruchen und einer erneuten Untersuchung in hohem Grade werth sind.

Die Leistungen der späteren indischen Mathematiker auf dem Gebiete der Geometrie sind nicht sehr erheblich.[3] Wich-

---

[1] Nämlich nicht als einheitlicher Satz, sondern in zwei Unterfällen, je nachdem die beiden Katheten gleicher Länge sind oder nicht. (Vgl. Cantor a. a. O. p. 544.)

[2] Ich muss mich darauf beschränken, den Leser auf meine Schrift „Pythagoras und die Inder" (Leipzig 1884) zu verweisen.

[3] Vgl. Cantor, a. a. O. p. 549—559.

Digitized by Google

tiger ist der Fortschritt, den sie auf dem Gebiete der Trigonometrie erzielt und der vor Allem in der Herstellung der Sinustabelle besteht.[1]

Diese späteren Mathematiker sind durchgängig zugleich Astronomen und bieten ihre mathematischen Forschungen nur als bestimmte einleitende Capitel grösserer astronomischer Werke dar. Sie gehören sämmtlich schon der Zeit an, welche Max Müller die Renaissance der Sanskrit-Literatur genannt hat. Es sind vor Allem drei hervorragende Forscher namhaft zu machen: Âryabhaṭa, welcher i. J. 476 nach Chr. zu Pâṭaliputra geboren wurde und im dritten Abschnitt des von ihm verfassten Âryabhaṭîya mathematische Probleme behandelt;[2] Brahmagupta, geboren i. J. 598, Verfasser des Brahmasphuṭasiddhânta;[3] und Bhâskara Âcârya, geboren i. J. 1114, Verfasser des Siddhântaçiromaṇi.[4]

Die hervorragenden Leistungen dieser späteren indischen Mathematiker liegen nicht sowohl auf dem Gebiete der Geometrie, als vielmehr auf dem der Arithmetik und Algebra. Waren die Griechen das vorzugsweise geometrische Volk,[5] so sind die Inder dagegen durch hohe rechnerische Begabung ausgezeichnet; bei ihnen hat die Rechenkunst eine staunenerregende Höhe erreicht.

Ueber die Bedeutung des von den Indern erfundenen Zifferrechnens haben wir bereits früher gesprochen. Bemerkenswerth für die Gewohnheit der Inder, mit grossen Zahlen zu rechnen, erscheint der Umstand, dass wir im Sanskrit eine so grosse Anzahl von besonderen Namen für Zahlen von schon ganz exorbitanter Höhe besitzen, wie in keiner andern Sprache

---

[1] Vgl. Cantor, a. a. O. p. 559—562. Die hohe Bedeutung der Sinustabelle ist indessen nach Cantor erst den Nachfolgern der Inder, den Arabern, deutlich geworden (a. a. O. p. 562).

[2] Uebersetzt von L. Rodet, Journal Asiatique für das Jahr 1879 (Série 7, T. XIII).

[3] Das 12. und 18. Capitel dieses Werkes sind der Mathematik gewidmet.

[4] Die mathematisch wichtigen Capitel dieses Werkes heissen Lîlâvatî, die Reizende, und Vîjagaṇita, d. i. Wurzelrechnung. — Schon Colebrooke, der um Erforschung der indischen Mathematik sich sehr verdient gemacht, lieferte uns eine Uebersetzung der angeführten Capitel des Brahmagupta und Bhâskara (Algebra with arithmetic and mensuration from the Sanscrit of Brahmegupta and Bhascara transl. by H. Th. Colebrooke, London 1817). — Das Geburtsjahr der drei im Text angeführten Forscher ist durch ihre eigenen Angaben sicher festzustellen (s. Cantor, a. a. O. p. 508).

[5] So bezeichnet sie Cantor, a. a. O. p. 511.

Digitized by Google

der Welt. So bedeutet laksha 100000, niyuta oder prayuta eine Million, koṭi (eigentlich Spitze) zehn Millionen, arbuda (Anschwellung) 100 Millionen, mahârbuda (grosse Anschwellung) 1000 Millionen, padma (Lotusblume) 10000 Millionen, mahâpadma (grosse Lotusblume) 100000 Millionen, kharva eine Billion u. s. w. bis zur Bezeichnung einer 1 mit 20 Nullen akshâuhiṇî (eigentlich das Heer) und einer 1 mit 21 Nullen mahâkshâuhiṇî (grosses Heer).[1]

Der Lalitavistara berichtet uns, dass sich der jugendliche Buddha bei dem Wettkampf der Künste namentlich auch in der Rechenkunst auszeichnet. Er versteht es, Zahlennamen anzugeben bis zu der 1 mit 53 Nullen (tallakshaṇa) und kennt Systeme, die noch darüber hinausgehen,[2] — eine Angabe, die gewiss auch dann bemerkenswerth und interessant ist, wenn dieselbe nur als Sage betrachtet werden muss. Welche wichtige Rolle die Zählekunst in der Geschichte des Nala spielt, ist bekannt.[3]

Das Erheben einer Zahl in die Potenz, sowie das Ausziehen der Quadrat- und Kubikwurzeln rechnen die Inder noch zu den elementaren Operationen.[4]

Vor Allem gross und genial erscheinen die Inder auf dem Gebiete der Algebra; selbst wenn Cantor Recht haben sollte mit der Behauptung, dass sich Spuren griechischen Einflusses in der Behandlung der bestimmten Gleichungen bei den Indern erkennen lassen. Lässt doch derselbe Forscher nicht nur die Möglichkeit offen, dass jene griechische Algebra in Indien auf eine dort einheimische Schwesterwissenschaft stiess, sondern hebt auch ausdrücklich hervor, dass die Algebra sich jedenfalls weiterhin bei den Indern zu einer staunenswerthen Höhe entwickelte, wie sie dieselbe in Griechenland niemals zu erreichen vermochte.[5] Schon in der Ausbildung der algebraischen Bezeichnungen und Benennungen sind die Inder weit über dasjenige hinausgekommen, was Diophant auf diesem Gebiete leistete.[6] Sie haben in der Algebra der bestimmten Gleichungen Staunenswerthes geleistet.[7] Noch höher stehen sie

---

[1] Vgl. Bopp, Kritische Grammatik der Sanskrita-Sprache in kurzer Fassung § 229. Cantor, a. a. O. p. 517.

[2] S. Cantor, a. a. O. p. 521.

[3] D. h. die Kunst des raschen Zählens, die hier in zauberhafter Vollendung vorgeführt wird. Vgl. Nala, Gesang XXIV.

[4] S. Cantor, a. a. O. p. 522.

[5] Cantor, a. a. O. p. 511. 532.

[6] Cantor, a. a. O. p. 526.

[7] a. a. O. p. 582.

Digitized by Google

in der Zahlentheorie, in welcher sie zuerst wirklich allgemeine Methoden anwenden.[1] Sie haben endlich, wie es scheint, ganz selbständige und sehr hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der unbestimmten Gleichungen zu Stande gebracht.[2]

Näher auf alle diese wichtigen Errungenschaften einzugehen, muss ich mir an diesem Orte versagen und verweise dafür auf die Arbeiten von Colebrooke, L. Rodet, Cantor und Hankel.[3]

Während des Mittelalters (im achten und neunten Jahrhundert) wurden die Inder die Lehrer der Araber in Arithmetik und Algebra und durch diese Vermittelung haben sie dann indirekt einen wichtigen Einfluss auf die Entwickelung auch der europäischen Wissenschaft ausgeübt.

Die astronomische Literatur der Inder ist eine recht umfangreiche, aber allerdings scheinen sie vor der Bekanntschaft mit der griechischen Astronomie nur wenig weit gekommen zu sein. Vom astronomischen Wissen der vedischen Zeit ist nur wenig zu berichten. Das vedische Jahr ist ein Sonnenjahr, auch kannte man damals schon, wie es scheint, die Ausgleichung der Berechnung durch einen Schaltmonat. Ferner sind den Indern ziemlich früh die 28 Mondstationen bekannt gewesen, doch wird ihre Kunde davon von einigen Forschern (wie Biot) auf die Chinesen, von anderen (wie Weber) mit weit

---

[1] Cantor, a. a. O. p. 532. 533.

[2] Cantor, a. a. O. p. 533 flg.

[3] Interessant dürfte vielleicht manchen Lesern eine Stylprobe aus der Lilâvati des Bhaskara sein, der sich bemüht, die mathematischen Aufgaben in eine poetische Form zu kleiden. Während sich Âryabhaṭa einer ernsten, schmucklosen, lakonischen Ausdrucksweise bedient, heisst es bei Bhâskara z. B.: „Schönes Mädchen mit den glitzernden Augen, sage mir, so du die richtige Methode der Umkehrung verstehst, welches ist die Zahl, die mit 3 vervielfacht, sodann um $^3/_4$ des Produktes vermehrt, durch 7 getheilt, um $^1/_3$ des Quotienten vermindert, mit sich selbst vervielfacht, um 52 vermindert, durch Ausziehung der Quadratwurzel, Addition von 8 und Division durch 10 die Zahl 2 hervorbringt.“ Eine andere Aufgabe lautet: „Von einem Schwarm Bienen lässt $^1/_5$ sich auf einer Kadambablüthe, $^1/_3$ auf der Silindhablume nieder. Der dreifache Unterschied der beiden Zahlen flog nach den Blüthen eines Kuṭaja, eine Biene blieb übrig, welche in der Luft hin- und herschwebte, gleichzeitig angezogen durch den lieblichen Duft eines Jasmin und eines Pandamus. Sage mir, reizendes Weib, die Anzahl der Bienen.“ (Gleichung ersten Grades.) Vgl. Cantor. a. a. O. p. 523. 529. Aehnliche Formen scheinen auch andere Mathematiker noch angewendet zu haben.

Digitized by Google

grösserer Wahrscheinlichkeit auf die Chaldäer zurückgeführt.[1] Von den Planeten scheinen die Inder zur vedischen Zeit noch keine Kenntniss gehabt zu haben.[2]

Ein wirkliches Aufblühen der Astronomie in Indien beginnt jedenfalls erst mit der Zeit des griechischen Einflusses, und es ist dies die einzige Wissenschaft, in welcher wir unzweifelhaft starke Beeinflussung von seiten der Griechen nachweisen können. Die indischen Astronomen geben denn auch durchweg die Yavana (d. i. die Jonier oder Griechen) als ihre Lehrer an. Dieser Einfluss springt vor Allem deutlich in die Augen durch die zahlreichen griechischen Bezeichnungen, welche sich in den astronomischen Schriften der Inder vorfinden. So werden uns z. B. (in Varâhamihira's Horâçâstra) die griechischen Namen der Zodiakalbilder und Planeten vollständig aufgeführt und zum Theil neben den indischen, und ebenso häufig wie diese, gebraucht; so Âra = *Ἀρης*, Heli = *Ἡελιος*, Jyâu = *Ζευς*, Âsphujit = *Ἀφροδιτη*, Kriya = *κριος*, Tâvuri = *ταῦρος*, Pâthona = *παρθενος*, Jituma = *διδυμος*, Âkokera = *αἰγοκερως*, u. s. w.[3] Es finden sich ausserdem noch eine Menge termini technici bei den Indern (so namentlich bei Varâhamihira) im Gebrauch, welche direkt den astronomischen Werken der Griechen entnommen sind; so z. B. kendra = *κεντρον*, âpoklima = *ἀποκλιμα*, trikoṇa = *τριγωνος*, jâmitra = *διαμετρον*, dyutam = *δυτον*, meshûraṇa = *μεσουρανημα*, panapharâ = *ἐπαναφορα*, liptâ = *λεπτη*, anaphâ = *ἀναφη*, sunaphâ = *συναφη*, dṛkâṇa = *δεκανος* u. s. w.[4]

Unter den fünf für die ältesten geltenden sogenannten Siddhânta's oder astronomischen Lehrbücher der Inder, welche übrigens aber auch schwerlich weiter als in das fünfte Jahrhundert nach Chr. zurückreichen, weisen mehrere schon in ihrem Namen oder dem Namen ihrer Verfasser auf den Westen, auf die griechische Wissenschaft hin. So der Pauliçasiddhânta oder Siddhânta des Puliça, welcher nach Albîrûnî (um das Jahr 1000) von Paulus al Yûnânî verfasst ist, vielleicht eine Uebersetzung der *εἰσαγωγή* des Paulus Alexandrinus.[5] Ferner der

---

[1] S. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 264.

[2] Ob die Inder die Planeten selbständig entdeckt, ist fraglich. Vgl. Weber, a. a. O. p. 268.

[3] Varâhamihira bezieht sich für die Sternbildernamen auch direkt auf einen Yavaneçvarâcârya, d. h. einen griechischen Meister (cf. Cantor, a. a. O. p. 509).

[4] V l. Weber, a. a. O. p. 272.

[5] Vgl. Weber, a. a. O. p. 271. M. Müller, Indien in s. w. B. p. 279.

Digitized by Google

Romakasiddhânta oder der römische Siddhânta.[1] Als Verfasser des oftgenannten Sûryasiddhânta oder S. der Sonne wird der Asura Maya, d. i. Dämon Maya genannt, der nach der epischen Sage der älteste Astronom sein soll und seine Wissenschaft von der Sonne selbst erhalten habe. Da nun der griechische Name Ptolemaios auf indischen Inschriften als Turamaya erscheint, hat Weber sehr scharfsinnig vermuthet, jener Dämon Maya (Asura Maya) sei durch eine Art Volksetymologie aus Turamaya entstanden und würde das betreffende Werk somit auf den berühmten griechischen Astronomen zurückgeführt.[2] Es kommen übrigens in demselben auch Termini vor, die aus dem Griechischen stammen wie kendra und liptâ oder liptikâ (vgl. oben).[3]

Späterhin haben nun freilich auch wieder die Inder auf den Westen eingewirkt. Sie wurden im achten und neunten Jahrhundert, wie in der Arithmetik und Algebra, so auch in der Astronomie die Lehrer der Araber. Die sogenannten Siddhânta's der Inder (Sindhend) wurden vielfach in's Arabische übersetzt und bearbeitet, und wiederholt beriefen die Califen von Bagdad indische Astronomen an ihren Hof, um diese Arbeiten zu leiten.[4] Durch die Araber wanderte die indische Astronomie weiter nach Westen und hat ihren Einfluss geübt, wenn sie auch kein genuines Produkt der Inder ist. Ja es ist auch ein Sanskritwort, nämlich ucca, der Höhestand der Planeten, in der Form aux, Gen. augis, in die lateinischen Uebersetzungen der arabischen Astronomen übergegangen.[5]

Als den eigentlichen Begründer der indischen Astronomie hat schon Lassen den von uns bereits wegen seiner mathematischen Leistungen erwähnten Âryabhaṭa bezeichnet,[6] welcher nach seiner eigenen Angabe im Jahre 476 nach Chr. geboren wurde, also an der Schwelle des goldenen Zeitalters der klassischen Sanskrit-Literatur steht. Er gilt als Rivale des Puliça. Die Araber feiern ihn als Ardschabahr, und nach Weber's Vermuthung wäre er auch in jenem Andubarius (vielleicht richtiger Ardubarius) zu erkennen, welchen das Chronicon Paschale, resp.

---

[1] Romaka = Römer, römisch; Romakapura = Römerstadt, Rom, bei den indischen Astronomen öfters genannt.

[2] Vgl. Weber, Ind. Stud. I, 243; Ind. Lit. 2. Aufl., p. 270. 271.

[3] Vgl. Cantor, a. a. O. p. 509. — Der Sûryasiddhânta ist herausgegeben mit englischer Uebersetzung von Burgess und Anmerkungen von Whitney, im Journal of the Amer. Or. Soc. VI (New-Haven 1860).

[4] Vgl. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 273.

[5] Vgl. Weber, a. a. O. p. 275.

[6] Vgl. M. Müller, Indien in s. w. B. p. 277.

Digitized by Google

dessen im siebenten Jahrhundert verfasste jüngere Redaction, als den ältesten indischen Astronomen bezeichnet.[1] Sein schon früher erwähntes Werk, das Âryabhaṭîya, ist von H. Kern herausgegeben.[2] Es erscheint besonders bemerkenswerth, dass Âryabhaṭa die Umdrehung der Erde um ihre eigene Axe behauptet und in die Frage nach der Ursache von Sonnen- und Mondfinsternissen Licht gebracht hat.[3]

Der bekannteste Astronom der Inder ist Varâhamihira, welcher nach den übereinstimmenden Angaben und Berechnungen der mittelalterlichen wie der neueren Astronomen im sechsten Jahrhundert nach Chr. lebte.[4] Er war einer der neun Edelsteine am Hofe des schon oft genannten Königs Vikramâditya zu Ujjayinî und hat uns den festen Ausgangspunkt zur Bestimmung der Zeit des berühmtesten indischen Dichters geliefert. Er verfasste die von Kern herausgegebene Bṛihatsaṃhitâ;[5] ferner des Horâçâstra, welches Werk schon in seinem Namen (horâ = ὥρη) den griechischen Einfluss bekundet;[6] endlich das Karaṇa, welches die Commentatoren meist Pañcasiddhântikâ nennen, weil dieses Werk auf den schon erwähnten ältesten fünf Siddhânta's beruht.[7]

Nach Varâhamihira ist noch Brahmagupta zu nennen, der im siebenten Jahrhundert lebte (geboren 598) und den Brahmasphuṭasiddhânta verfasste;[8] Bhaṭṭotpala, der Commentator des Varâhamihira, im zehnten Jahrhundert; und der berühmte Bhâskara Âcârya, Verfasser des Siddhântaçiromaṇi, d. i. „Diadem oder Krone der Systeme“, geboren im Jahre 1114.[9]

---

[1] Vgl. Weber, a. a. O. p. 273. Allerdings rückt das Chron. P. den Andubarius nun auch gleich in die Urzeit hinauf.

[2] The Âryabhaṭîya with the commentary of Pramâdîçvara (Bhaṭadîpikâ), ed. by Dr. H. Kern, Leyden 1874.

[3] Vgl. Kern, Âryabhaṭîya p. 76. M. Müller, Indien in s. w. Bed. p. 278.

[4] Er starb i. J. 587 nach Chr. Vgl. M. Müller, a. a. O. p. 278.

[5] Kern's Ausgabe der Bṛihatsaṃhitâ erschien in d. Bibl. Ind. 1864. 1865. Eine Uebersetzung des Werks von Kern im Journ. R. As. S. IV flg., 1870 flg.

[6] Das Horâçâstra ist herausgegeben sammt dem Commentar des Bhaṭṭotpala in Bombay (1867); Theile desselben wurden edirt von Weber (Ind. St. II, 277; Text und Uebersetzung), H. Jacobi (Doctorschrift 1872) und Kern (Ind. St. X, p. 161 flg.; Text und Uebersetzung).

[7] Dieses Werk scheint noch handschriftlich zu existiren, ist aber noch nicht bekannt geworden; vgl. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 277 Anm.

[8] Vgl. oben p. 723. — M. Müller, a. a. O. p. 279.

[9] Für das Alter aller dieser Astronomen vgl. man den wichtigen Aufsatz von Bhao Daji, On the Age and Authenticity of the work of Âryabhaṭa, Varâhamihira, Brahmagupta, Bhaṭṭotpala and Bhâskarâcârya (Journ. As. Soc. 1865; New Ser. I, p. 392—418).

Digitized by Google

Schliesslich mögen noch aus der späteren Zeit die Commentatoren des Bhâskara erwähnt werden: Gañgâdhara (um das Jahr 1420), Sûryadâsa und Gaṇeça im 16. Jahrhundert, Rañganâtha im 17., und Râma Kṛishṇa vielleicht zur selben Zeit.[1]

Die indische Medicin finden wir in ihren ersten Anfängen im Atharva da, wo eine Menge verschiedenartiger Krankheiten aufgezählt und Mittel dagegen angegeben werden. Doch kann man hier nicht wohl von Wissenschaft reden, da die Heilung hauptsächlich durch Beschwörungen, — Zauberformeln, die eben der Atharvaveda mittheilt, — bewerkstelligt werden soll. Allerdings werden auch heilkräftige Kräuter genannt, und zeugt immerhin die Aufführung so vieler Krankheiten schon von einiger Beobachtung auf diesem Gebiete. Die Inder selbst betrachten die Medicin als einen Upaveda, d. i. Nebenveda, und nennen sie auch Âyurveda oder den Veda der Lebenskraft, worunter man aber nicht etwa ein specielles Werk zu verstehen hat.[2]

Wann die eigentlich wissenschaftliche Medicin in Indien ihren Anfang nahm und wie weit die Inder es auf diesem Gebiete zu selbständigen Leistungen gebracht haben, lässt sich gegenwärtig leider noch nicht mit Sicherheit entscheiden, da die Untersuchung dieser Fragen und die Bearbeitung der betreffenden indischen Literatur noch in ihren Anfängen begriffen ist. So viel ist aber doch bereits klar geworden, dass man früher sowohl das Alter als auch die Bedeutung der indischen Medicin weit überschätzt hat, und Niemand denkt jetzt noch daran, wie dies in den vierziger Jahren wohl geschehen ist,[3] einen Schriftsteller wie Suçruta ca. 1000 Jahr vor Chr. anzusetzen. Die uns vorliegende wissenschaftliche Medicin der Inder gehört zweifellos erst der nachchristlichen Zeit, der von Max Müller sogenannten Renaissance-Periode der Sanskritliteratur, an, — aber der genaueren Bestimmung stehen Schwierigkeiten genug im Wege.

Das grosse Lexicon Amarakoça, als dessen Entstehungszeit wir das sechste Jahrhundert nach Chr. kennen gelernt

---

[1] Vgl. Cantor, a. a. O. p. 510.

[2] Vgl. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 284.

[3] So von Franz Hessler in der Vorrede zu seiner i. J. 1844 begonnenen Uebersetzung des Suçruta; desgl. von Vullers, der i. J. 1846 das Capitel dieses Werkes über die Geburtshülfe besonders bearbeitete. (Vgl. Haas, Ztschr. d. D. M. G. XXX, p. 618. 619. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 286.)

Digitized by Google

haben, lässt uns durch die Art, wie es das Capitel des menschlichen Leibes und der Krankheiten behandelt, jedenfalls schliessen, dass es damals schon eine wissenschaftliche Medicin gab.[1] Vielleicht war auch jener Dhanyantari, der als einer der neun Edelsteine des Königs Vikramâditya genannt wird, eine medicinische Autorität des sechsten Jahrhunderts.[2] Aber über die Zeit, welcher die Werke der bedeutendsten medicinischen Autoritäten, Caraka und Suçruta, entstammen, sind wir doch noch stark im Zweifel. Jedenfalls würde, wie Stenzler schon vor längerer Zeit bemerkte, die Chronologie keinen Widerspruch erheben, wenn man eine Beeinflussung der indischen Medicin durch die der Griechen annehmen wollte,[3] ja eine solche Beeinflussung erscheint sogar entschieden wahrscheinlich. Es könnte, wie Roth schon im Jahre 1872 hervorhob, „nur die Vergleichung der Grundlagen indischer Medicin mit denen der griechischen zu einem Urtheil über Ursprung, Alter und Werth der ersteren führen.“[4] Eine solche Vergleichung ist nun aber leider bislang noch nicht ausgeführt.

Interessante Beiträge zur Aufhellung dieser Fragen lieferte im Jahre 1876 der leider inzwischen verstorbene Dr. E. Haas in einem Aufsatz „Ueber die Ursprünge der indischen Medicin, mit besonderem Bezug auf Suçruta,“[5] welchem sich im Jahre 1877 ein zweiter Artikel „Ueber Hippokrates und die indische Medicin des Mittelalters“ anschloss.[6] Er suchte zu zeigen, dass die bisherige Annahme, die medicinische Wissenschaft der Inder habe in den ersten Jahrhunderten nach der Hedschra, namentlich im achten und neunten Jahrhundert die arabische Medicin beeinflusst, auf ganz unsicheren Füssen stehe und dass wahrscheinlicherweise vielmehr das ganze medicinische Wissen der Inder auf die ihnen durch die Muhamedaner vermittelte Kenntniss der griechischen Medicin zurückzuführen sei, sich etwa in die Zeit der Purâṇa's verlegen lasse.[7] Das Zeitalter des Suçruta lag nach Haas zwischen dem 12. und 15. Jahrhundert nach

---

[1] Vgl. Weber, a. a. O. p. 286.

[2] Dhanvantari ist sonst Name des mythischen Götterarztes, der z. B. bei Manu und im Epos erwähnt wird. S. Weber, a. a. O. p. 285.

[3] Vgl. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 286. 287. — Weber meinte, das doch manches gegen den griechischen Einfluss spreche, z. B. dass die Yavana nie als Autorität genannt würden (a. a. O. p. 287).

[4] Ztschr. d. D. M. G. XXVI, p. 441. Roth ist es auch, der in dem Petersburger Wörterbuch die medicinischen Artikel bearbeitet hat.

[5] Ztschr. d. D. M. G. XXX, p. 617—670.

[6] Ztschr. d. D. M. G. XXXI, p. 647—666.

[7] Ztschr. d. D. M. G. XXX, p. 651. XXXI, p. 648.

Digitized by Google

Chr.,[1] ja er führte in dem zweiten der erwähnten Aufsätze in fesselnder Weise die Vermuthung aus, der vielgenannte Inder Suçruta wäre im Grunde nur ein umgewandelter Hippokrates, indem nämlich des letzteren Name in der Form Bukrâț bei den Arabern leicht mit Sukrâț (Sokrates) graphisch verwechselt werden konnte,[2] und aus Sukrâț wäre dann Suçruta entstanden, — eine Annahme, welche um so wahrscheinlicher wird, wenn man berücksichtigt, dass Hippokrates und Sokrates thatsächlich bei den Arabern wiederholentlich verwechselt worden sind. So vertrat Haas gegenüber der früheren Anschauung von dem hohen Alter der indisch-medicinischen Wissenschaft und des Suçruta speciell das extreme Gegentheil. Seinen Ausführungen widersprach schon Weber,[3] und August Müller lieferte sodann in einer höchst werthvollen Abhandlung[4] aus arabischen Quellen den Nachweis, dass Suçruta und die andern medicinischen Autoritäten, namentlich Caraka, doch nicht so ganz modernen Ursprungs seien, wie Haas geglaubt hatte. Das Buch Sânâq's „Ueber die Gifte", aus dem Anfang des zehnten Jahrhunderts, enthält unverkennbare Spuren der Benutzung eines Capitels des Suçruta;[5] ebenso wird Suçruta unzweifelhaft von dem berühmten arabischen Arzt Râzî (Al Râzî, Rhazes), welcher im Jahre 932 nach Chr. gestorben, wiederholentlich citirt,[6] und werden wir diese indische Autorität demnach mindestens in's neunte Jahrhundert nach Chr., wenn nicht höher hinauf, zu setzen haben. Es stellt sich übrigens dabei als höchst wahrscheinlich heraus, dass der uns vorliegende Text des Suçruta eine stark verbreiterte und verwässerte Auflage derjenigen Recension sein dürfte, welche den Arabern vorgelegen hat. Auch Caraka und noch andre Inder sind dem Râzî bekannt gewesen und werden von ihm als Autoritäten citirt.[7] Ebenso wird Caraka von Serapion (Ibn Serabi) und Albîrûnî (im elften Jahrhundert) erwähnt.[8]

Wir dürfen nach alledem es wohl für wahrscheinlich, ja gewiss halten, dass die Inder schon vor der Berührung mit den

---

[1] Ztschr. d. D. M. G. XXX, p. 667.
[2] Vgl. Haas, Ztschr. d. D. M. G. XXXI, p. 652 flg.
[3] Ind. Lit., 2. Aufl., Nachtr. p. 13.
[4] Arabische Quellen zur Geschichte der indischen Medicin, Ztschr. d. D. M. G. XXXIV, p. 465—556.
[5] Vgl. A. Müller, a. a. O. p. 554.
[6] Vgl. A. Müller, a. a. O. p. 545—548.
[7] A. Müller, a. a. O. p. 548.
[8] Vgl. Haas, Ztschr. d. D. M. G. XXXI, p. 651. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 290.

Digitized by Google

Arabern eine medicinische Wissenschaft gehabt haben. Die Blüthe derselben mag etwa in das fünfte oder sechste bis neunte Jahrhundert nach Chr. fallen. Unsicher aber bleibt es noch, wie viel die Inder selbständig geleistet, wie viel sie eventuell griechischen Vorbildern verdanken. Diese Frage bedarf noch gründlicher Prüfung, ehe man endgültig über dieselbe entscheidet.[1] Im Allgemeinen aber dürfte wohl der Glaube an bedeutende Leistungen der Inder auf medicinischem Gebiete durch Haas u. A. gründlich erschüttert sein.[2] Hatte es früher sehr imponirt zu hören, dass die Inder seit Alters die Kuhpockenimpfung und die Bildung künstlicher Nasen, die sogenannte Rhinoplastik, gekannt haben, so muss jetzt das Erstere als entschieden irrig bezeichnet werden,[3] und auch das Letztere ist vielleicht keine originelle Erfindung der Inder,[4] wenn es auch gewiss ist, dass die Europäer die Rhinoplastik im vorigen Jahrhundert bei den Indern vorfanden und von ihnen gelernt haben,[5] wofür sie ihnen denn freilich unter allen Umständen Dank schulden.

---

[1] Seligmann, der ebenfalls werthvolle Beiträge zur Geschichte der indischen Medicin geliefert, kommt zu dem Schluss, welchem auch A. Müller beistimmt, „dass man zwei Schulen indischer Medicin unterscheiden müsse, die ältere — Suçruta, Caraka u. s. w. — bei denen ein Einfluss älterer griechischer Medicin nicht ausgeschlossen, aber auch bisher nicht nachgewiesen sei, und die jüngere, welche direkt unter dem von den Arabern vermittelten Einflusse der Galenischen Theorie stehe.“ Vgl. A. Müller, a. a. O. p. 551. 552.

[2] A. Müller sowie eine competente medicinische Autorität, Haeser, haben im Allgemeinen von Suçruta und Caraka denselben ungünstigen Eindruck wie Haas gewonnen (vgl. A. Müller, a. a. O. p. 556). — Man hätte schon a priori nicht viel erwarten sollen. „Zu keiner Zeit hat sich ja der indische Geist viel mit den Gesetzen beschäftigt, welche die Materie regieren, aber von keinem andern Felde der Untersuchung hielt ihn religiöses Vorurtheil und unüberwindliche Scheu so sehr ab, als gerade von der Beschäftigung mit dem todten Organismus.“ (Haas, Ztschr. d. D. M. G. XXX, p. 668.) Ohne eine solche aber war eine gedeihliche Entwickelung der Anatomie und damit auch eine wirkliche Blüthe der Medicin unmöglich. Wohl aber konnte man Mittheilungen und Vorschriften aus fremden Quellen geben, mit eigenen Speculationen und Theorieen versetzt. Ob die Inder wirklich mehr gethan, muss erst noch die Zukunft lehren.

[3] Vgl. Haas, Ztschr. d. D. M. G. XXX, p. 660 flg.

[4] Haas, a. a. O. p. 658 flg.

[5] Haas theilt a. a. O. p. 659 flg. den Brief eines Engländers aus dem Gentleman's Magazine für 1794 Vol. 64, Part. II, p. 891 mit, in welchem derselbe über eine, von einem Inder ausgeführte, rhinoplastische Operation als etwas Neues und sehr Interessantes berichtet. Er beginnt: „A friend has transmitted to me, from the East Indies, the following

Digitized by Google

Das System der indischen Medicin ist von dem Engländer Dr. Wise im Jahre 1845 zusammenfassend und übersichtlich dargestellt worden.[1] Hoffen wir, dass Textausgaben, Uebersetzungen, chronologische und sonstige Untersuchungen uns allmählich in Stand setzen werden, klarer als bisher auf diesem Gebiete zu urtheilen.[2]

---

very curious, and in Europe, I believe, unknown chirurgical operation which has long been practised in India with success; namely affixing a new nose on a man's face.“ Folgt der Bericht und eine Abbildung des Operirten. Haas meint etwas zu geringschätzig, man hätte dieser Sache wohl nicht so viel Gewicht beigelegt, wenn man ihr nicht ein ungebührlich hohes Alter zugeschrieben hätte. „Im Lichte der späteren Zeit besehen, wo der äussere Umstand einer durch muhammedanische Gewalthaber eingeführten barbarischen Justiz das Nasenabschneiden zum alltäglichen Vorkommniss machte, verwandelt sich das Wunder in eine vor der Noth eingegebene Erfindung.“ (a. a. O. p. 658.)

[1] T. A. Wise, Commentary on the Hindu system of medicine, Calcutta 1845; neue Aufl. London 1860.

[2] Der Text des Suçruta ist herausgegeben durch Madhusûdana Gupta, Calcutta 1835. 1836., 2. Aufl. 1868; ferner durch Jîvânanda Vidyâsâgara im Jahre 1873. Eine lateinische Uebersetzung, die freilich sehr viel zu wünschen übrig lässt, veröffentlichte Franz Hessler, Erlangen 1844—1850. Ferner ist eine engl. Uebersetzung begonnen: Suçruta-Saṃhitâ, transl. from the original Sanskrit, by Udoy Chând Dutt, Calcutta 1883 (Bibl. Ind.). — Eine Ausgabe des Caraka begann Gangâdhara Kavirâja, Calcutta 1868 flg; eine andere veranstaltete Jîvânanda Vidyâsâgara, Calcutta 1877. Roth hat einen Theil der Lehren des Caraka besprochen, Ztschr. d. D. M. G. XXVI, p. 448 flg. Vgl. ferner Hessler, Ueber die Materia Medica des ältesten ind. Arztes Tscharaka, Sitzungsber. d. math. phys. Cl. d. Ak. d. Wiss. zu München 1883, H. 3, p. 364—371. — Trendelenburg, de veterum Indorum chirurgia, Berolini 1866. — Werthvolle Mittheilungen über indische Heilmittel findet man bei W. Dymock, The vegetable Materia Medica of Western India. 2 Ed. Bombay-London 1885 (Trübner).

Digitized by Google

Neunundvierzigste Vorlesung.

Die Rechtsliteratur der Inder. Frühere Ansichten von dem sogenannten Gesetzbuch des Manu. Die Dharmasûtra's. Die metrischen Gesetzbücher oder Dharmaçâstra's. Das Gesetzbuch des Manu, seine Stellung, Bedeutung, Ursprung und muthmaassliches Alter. Das Gesetzbuch des Yâjñavalkya. Weitere metrische Gesetzbücher. Die Commentare. Medhâtithi und andere Commentatoren des Manu. Die Mitâksharâ. Die fünf juristischen Schulen. Schluss.

Von höchster Bedeutung für die Kenntniss des Staatswesens wie der Privatverhältnisse, ja des gesammten Lebens und Treibens der Inder ist die juristische Literatur, die Gesetzbücher, Commentare und Digesten. Unsere Ansichten über diese Literatur haben in neuerer und neuester Zeit noch sehr erhebliche Umwandlungen, Bereicherung und Berichtigungen erfahren. Man ist lange gewohnt gewesen, das sogenannte Gesetzbuch des Manu, das Mânavadharmaçâstra, nicht nur als das wichtigste und durchaus maassgebende, sondern auch als das älteste Gesetzbuch der Inder anzusehen. Die Darstellungen indischen Rechts und indischer Sitte in europäischen Werken waren bis vor nicht langer Zeit fast nur auf dem Gesetzbuch des Manu aufgebaut, während wir gegenwärtig durch die Bemühungen einer ganzen Reihe bedeutender Forscher seinen Werth und sein Alter richtige abzuschätzen wissen und hinfort nicht mehr so einseitig urtheilen werden.

Das Gesetzbuch des Manu nimmt bei den Indern seit längerer Zeit ungefähr eine ebenso dominirende Stellung unter den Rechtsbüchern ein, wie die Grammatik des Pâṇini auf dem Gebiete der Sprachwissenschaft. Es ist weitaus das angesehenste Gesetzbuch, eine für ganz Indien maassgebende Autorität. Die Inder selbst umkleiden dieses Werk mit dem Nimbus fabelhaften Alterthums. Sir William Jones, der sich zu Ende des vorigen Jahrhunderts ein hervorragendes Verdienst um die Rechtsliteratur der Inder erworben, glaubte das Gesetzbuch des Manu bis in das 13. Jahrhundert vor Chr. hinaufrücken zu

Digitized by Google

müssen. A. W. v. Schlegel versicherte, dass es nicht jünger sein könne als das Jahr 1000 vor Chr.[1] Aber als man in den vierziger Jahren die vedische Literatur zu studiren begann, erkannte man allmählich, dass dem Gesetzbuch des Manu dort keine Stelle angewiesen werden könne, dass es vielmehr unzweifelhaft der nachvedischen Periode des klassischen Sanskrit angehören müsse, was schon seine Sprache und Form unzweifelhaft bewies. Monier Williams setzte es nun um das Jahr 500 vor Chr.; Johaentgen, der im Jahre 1863 eine werthvolle Arbeit über das Gesetzbuch des Manu veröffentlichte, hielt das Jahr 350 vor Chr. für den spätest möglichen Zeitpunkt seiner Entstehung;[2] und neuerdings ist man kaum noch im Zweifel darüber, dass das Werk ein nachchristliches ist und erst der zweiten Periode der indischen Rechtsliteratur angehört, welche Periode wir als die der metrischen Gesetzbücher, der sogenannten Dharmaçâstra's, bezeichnen können.

Wir finden im indischen Recht eine merkwürdige Mischung von religiösen und weltlichen Materien. Genaue Bestimmungen darüber, wie man sich in religiöser Hinsicht rein und heilig zu halten habe, wann und wie der Veda zu lesen ist, unter welchen rituellen Formen die Todten bestattet werden sollen, welche Wiedergeburt je diesem oder jenem Uebelthäter nach dem Tode bevorsteht u. dergl. m. findet man untermischt mit Angaben über die weltlichen Strafen für Betrug, Diebstahl, Mord oder Ehebruch, Darlegung des Processverfahrens, Zeugenverhöres u. dergl. m. Jeder, der einen Blick in die Uebersetzungen von Manu's oder Yâjñavalkya's Gesetzbuch thun will, kann sich leicht von der Richtigkeit dieser Behauptung überzeugen. Wir dürfen uns darüber nicht wundern bei einem Volke, bei welchem das Religiöse so ungewöhnlich stark in alle Sphären des Lebens und Denkens hineingreift, überall dominiren will und auch wirklich dominirt. In Uebereinstimmung damit gilt denn der Veda unbestritten auch für das Recht als die höchste Instanz. Indessen berührt derselbe rechtliche Fragen doch nur ausnahmsweise, und wenn sich die Gesetzbücher auf ihn berufen, so sind die betreffenden Stellen oft genug nur künstlich zum Beweise herangezwungen.[3]

---

[1] Vgl. Burnell, The Ordinances of Manu, Introduction p. XVII.

[2] Ueber das Gesetzbuch des Manu. Eine philosophisch-literaturhistorische Studie von Dr. Fr. Johaentgen, Berlin 1863 (cf. p. 95).

[3] Vgl. J. Jolly, Outlines of an History of the Hindu Law of Partition, Inheritance and Adoption, Calcutta 1885, p. 31 (Tagore Law Lectures — 1883).

Digitized by Google

Die ersten eigentlichen Rechtsbücher sind die sogenannten Dharmasûtra's, welche noch der vedischen Literatur in ihrer jüngsten Phase zugerechnet werden. Sie sind in Prosa, untermischt mit Versen, abgefasst und enthalten meist kurze, aphoristische Regeln, welche dazu bestimmt waren, dem Gedächtniss eingeprägt zu werden. Dieselben reichen etwa bis in das fünfte, vielleicht bis in das sechste Jahrhundert vor Chr. hinauf. Aus diesen alten prosaischen Dharmasûtra's sind dann, unter Hinzufügung noch andrer Elemente aus den Gṛihyasûtra's, dem Gewohnheitsrecht u. dergl. m., in der zweiten Periode der Rechtsliteratur, während der Blüthezeit des klassischen Sanskrit, in der Zeit nach Christi Geburt, die metrischen Gesetzbücher, die sogenannten Dharmaçâstra's oder metrischen Smṛiti's, hervorgegangen, und zu diesen gehört auch das Gesetzbuch des Manu.

Die Arbeit an den für die Rechtsgeschichte so überaus wichtigen Dharmasûtra's oder Gesetzesregeln ist erst in neuester Zeit in Angriff genommen worden, dafür aber auch gleich in gründlichster Weise, so dass uns dieselben, dank den Arbeiten Bühler's, Stenzler's, Jolly's und Andrer, gegenwärtig schon ziemlich vollständig herausgegeben und übersetzt vorliegen, auch in Bezug auf Ursprung und Geschichte mehr oder weniger ausreichend untersucht worden sind.[1] Damit sind uns die ältesten indischen Rechtsquellen, soweit dieselben noch handschriftlich existiren, zugänglich gemacht.

Das verhältnissmässig hohe Alter der Dharmasûtra's ergiebt

[1] Die Ausgaben der Dharmasutra's sind folgende: Âpastamba's Dharmasûtra, 2 parts, ed. by G. Bühler, Bombay 1868. 1871. — The Institutes of Gautama, ed. by A. Stenzler, London 1876. — The Vishṇu-smṛiti, 2 fasc., ed. by J. Jolly, Calcutta 1881. — Vâsishṭhadharmaçâstram ed. by A. A. Führer, Bombay 1883. — Bâudhâyanadharmaçâstra ed. by E. Hultsch, Leipzig 1884 (Abhdl. f. d. Kunde d. Morgl. Bd. VIII, No. 4). [Die beiden letztgenannten Werke heissen in den Mss. zwar Dharmaçâstra's, doch zeigt Inhalt und Form deutlich, dass es Dharmasûtra's sind. Dasselbe gilt von der Vishṇusmṛiti. Vgl. Jolly, History of Hindu Law p. 37.] Uebersetzungen der Dharmasûtra's nebst daran sich anknüpfenden Untersuchungen sind von Bühler und Jolly in den Sacred Books veröffentlicht worden: The Sacred Laws of the Aryas as taught in the schools of Âpastamba, Gautama, Vasishṭha and Baudhayana. Transl. with an introduction and notes by G. Bühler, 2 voll. Oxford 1879—1882 (Sacr. Books II u. XIV). — The Institutes of Vishṇu, transl. by J. Jolly, Oxford 1880 (Sacr. Books VII). — Kritische Bemerkungen zu mehreren dieser Ausgaben und Uebersetzungen veröffentlichte O. Böhtlingk, Ztschr. d. D. M. Ges. Bd. XXXIX.

Digitized by Google

sich schon daraus, dass dieselben noch zur vedischen Literatur gehören. Die Dharmasûtra's des Âpastamba, Bâudhâyana und Hiranyakeçin lassen diese ihre Zugehörigkeit zum Veda, schon rein äusserlich genommen, deutlich durch den Umstand erkennen, dass sie bestimmte Theile der grossen vedischen Sûtra-Sammlungen bilden, welche je ein und demselben Autor — dem Âpastamba, Bâudhâyana, Hiranyakeçin — zugeschrieben werden.[1] Ob diese Autorschaft begründet ist, kommt dabei nicht sehr in Betracht; es sind dies eben die kanonischen Sammlungen der betreffenden vedischen Schulen, welche die genannten Männer als ihre Stifter verehren und welche sämmtlich zur Tâittirîya-Abtheilung des schwarzen Yajurveda gehören.

Das Dharmasûtra des Âpastamba zeigt eine Sprache, die besonders reich an alterthümlichen Formen ist. Es muss dieses Werk geschrieben sein, bevor der Kanon der klassischen Sprache, wie ihn Pâṇini fixirt, in Indien durchgedrungen war. Dies und andere Gründe noch machen es wahrscheinlich, dass der Autor dieses Sûtra nicht später als im fünften Jahrh. vor Chr. lebte.[2]

Âpastamba's Dharmasûtra scheint nicht durch spätere Interpolationen, Zusätze und Aenderungen in seinem ursprünglichen Charakter gestört und entstellt zu sein, während dies bei den anderen Dharmasûtra's in der That wohl mehr oder weniger der Fall ist. Die Kritik vermag diese Zusätze bis zu einem gewissen Grade auszuscheiden, und Bühler, der sich um diese Literatur ein besonderes Verdienst erworben, suchte zu zeigen, dass das Sûtra des Bâudhâyana in seiner ursprünglichen Form wohl noch älter sein dürfte als das des Âpastamba. Noch älter als Bâudhâyana wäre nach Bühler das Dharmasûtra des Gâutama,[3] welches einer Schule des Sâmaveda anzugehören scheint. Doch auch Gâutama ist nicht der älteste Rechtslehrer; er citirt andre Lehrer und die Smṛiti oder Tradition im Allgemeinen.

[1] So bildet z. B. das Dharmasûtra des Âpastamba den 28. und 29. Abschnitt (praçna) von Âpastamba's Çrâutasûtra. Vgl. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 111 Anm. und p. 296 Anm. J. Jolly, History of the Hindu Law p. 37.

[2] S. Jolly, a. a. O. p. 37.

[3] Vgl. Jolly, a. a. O. p. 37. — Wenn Weber den verhältnissmässig späten Ursprung der Dharmasûtra und speciell des nach Bühler ältesten, des Gâutama, dadurch für erwiesen hält, dass bei Gâutama (4, 21) die Yavana und Pâraçava, d. i. Griechen und Parther (Perser) als Namen von Mischkasten erscheinen, so ist nachdrücklich an das im Text oben Gesagte zu erinnern, dass eben dieses Sûtra wie auch das des Bâudh. eine Reihe jüngerer Zusätze hat. (Vgl. Weber, Lit. Centr. 1884, No 45, p. 1564.)

Digitized by Google

Die sogenannte Vishnusmriti ist in ihrer gegenwärtig vorliegenden Form jedenfalls jüngeren Ursprungs, verfasst oder redigirt von einem Gliede der vischnuitischen Secte der Bhâgavatas. Aber die Haupttheile des Werkes sind sicher alt, und zwar scheint dies das Dharmasûtra der ebenfalls zum schwarzen Yajurveda gehöriger Kâthaka-Schule gewesen zu sein.[1] Schwieriger ist die Stellung von Vasishtha's Dharmasûtra zu bestimmen.[2]

Die meisten der genannten Dharmasûtra's entstammen dem Süden Indiens;[3] nur die Vishnusmriti und das Sûtra des Vasishtha scheinen in dem Lande nördlich von der Narmadâ entstanden zu sein.[4]

Diese vedischen Dharmasûtra's sind in späterer Zeit ganz in den Hintergrund gedrängt worden durch die sogenannten Dharmaçâstra's, die metrischen Gesetzbücher, auch metrische Smriti's genannt, welche seit vielen Jahrhunderten schon bis auf den heutigen Tag als die Quelle des Rechtes gelten und die Grundlage des juristischen Studiums der Inder bilden. Diese metrischen Gesetzbücher haben eine viel universellere Bedeutung erlangt, als dies bei den Dharmasûtra's je der Fall gewesen. Insbesondere das Gesetzbuch des Manu ist als Kanon des Rechts über ganz Indien verbreitet, während das Sûtra des Âpastamba wie auch die andern Dharmasûtra's immer nur in einer speciellen vedischen Schule etwas bedeuteten.[5]

Die metrischen Gesetzbücher sind offenbar das Produkt einer Zeit, in welcher das Studium von Recht, Gesetz und Sitte

---

[1] Vgl. Jolly, a. a. O. p. 38, sowie namentlich auch Jolly, das Dharmasûtra des Vishnu und das Kâthakagrihyasûtra, Sitz. Ber. d. Ak. d. Wiss. zu München 1879 p. 22 flg. (Phil. hist. Cl.).

[2] Nach Jolly, a. a. O. p. 39 scheint das Dh. des Vasishtha einer Schule anzugehören, welche den Rigveda studirte. Mir scheint es besonders beachtenswerth, dass dieses Sûtra 39 Verse enthält, die sich in Manu's Gesetzbuch finden und die doch nicht als Citat markirt werden (Bühler, Sacred Books XIV, p. XVIII und XX. Jolly, a. a. O. p. 47). Ich wage daher einen näheren Zusammenhang des Vasishtha mit den Mânava-Mâitrâyaniya's zu vermuthen. Es würden dazu auch die geographischen Verhältnisse stimmen. Das Sûtra des Vasishtha scheint nach Jolly a. a. O. p. 38 dem Lande nördlich von der Narmadâ anzugehören und gerade dort lebten und leben zum Theil noch nach meinen früheren Nachweisungen die Mânava-Mâitrâyaniya's; wesentlich in denselben Theil Indiens führt uns Burnell bei seinem Versuch, das Ursprungsland des Gesetzbuchs des Manu zu bestimmen (vgl. weiter unten).

[3] Die Tâittirîya-Schulen des Âpastamba, Bâudhâyana und Hiranyakeçin sind südindische.

[4] Vgl. Jolly, History of the Hindu Law p. 38.

[5] Jolly, a. a. O. p. 41. 42.

Digitized by Google

soweit vorgeschritten war, dass es als ein besondrer Wissenszweig selbständige Bedeutung gewonnen hatte, eine eigene Wissenschaft bildete. Während die Dharmasûtra's doch immer nur verhältnissmässig wenig umfangreiche Anhängsel vedischer Textsammlungen waren, zeigen sich die Dharmaçâstra's als selbständige und umfängliche Rechtsbücher. Allerdings standen auch diese noch in einem gewissen Zusammenhang mit dem Veda und erkannten ihn als oberste Autorität an, aber die Verfasser derselben wollten offenbar doch selbständige und möglichst vollständige Darlegungen des indischen Rechtes bieten, und nicht bloss einzelne Aphorismen, wie sie die Dharmasûtra's enthalten. Die metrischen Gesetzbücher sind denn auch sowohl in Bezug auf Umfang und Vollständigkeit als auch hinsichtlich der systematischen Behandlung des Gegenstandes den magern Abhandlungen der vedischen Sûtra's weit überlegen. Sie vertreten eben eine ganz anders vorgerückte Phase des Rechtsstudiums. Um nur ein Beispiel anzuführen, so werden hier die Regeln über das Civilrecht nicht mehr wie in den Sûtra's alle in einem Haufen gegeben, sondern systematisch in 18 Gruppen gesondert.[1]

Was diese Dharmaçâstra's von vornherein schon äusserlich deutlich von den Dharmasûtra's unterscheidet, ist der Umstand, dass sie durchgängig im epischen Çloka geschrieben sind, während die Dharmasûtra's in Prosa, nur untermischt mit Versen in Çloka- oder auch anderem Metrum. Ob diese Neuerung durch das wachsende Ansehen der grossen Epen eingetreten, wie Bradke vermuthet hat,[2] oder infolge eines andern Grundes, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls sind durchgängig auch auf anderen Gebieten des indischen Wissens die Prosaschriften die älteren.[3]

Als Quellen der metrischen Gesetzbücher sind vor Allem die Dharmasûtra's anzusehen, aber nicht diese allein; auch die wichtigsten Bestimmungen der Gṛihyasûtra's, Vieles aus dem Gewohnheitsrecht, gewisse Ansichten hervorragender Rechtslehrer und Philosophen u. dergl. m. finden wir hier mit dem, was die Dharmasûtra's boten, zu einem Ganzen verschmolzen.[4]

---

[1] Vgl. Jolly, a. a. O. p. 42.

[2] Bradke, in seiner Arbeit über das Mânava-Gṛihyasûtra, Ztschr. d. D. M. G. XXXVI, p. 475. 476.

[3] Vgl. Jolly, a. a. O. p. 42.

[4] Wenn nach dieser Darstellung nun auch im Ganzen die Dharmasûtra's den metrischen Dharmaçâstra's zeitlich vorausgehen, so sind doch auch in späterer Zeit noch etliche unechte Dharmasûtra's, den alten

Digitized by Google

Das älteste, wichtigste und angesehenste unter diesen metrischen Gesetzbüchern ist ohne Zweifel das **Mânavadharmaçâstra**, das sogenannte **Gesetzbuch des Manu**.

Die Autorität des weisen Manu, der auch als Vater der Menschheit gefeiert wird, ist jedenfalls eine sehr alte. Eine Reihe vedischer Schriften citiren ihn bereits als Autorität für das Recht. Das Kâṭhakam (11, 5) und die Taittirîya-Saṃhitâ (2, 2, 10, 2) sagen: „Alles, was Manu gesagt hat, ist Arzenei."[1] In Yâska's Nirukta (3, 4) wird eine Regel des Erbrechts dem Manu Svâyambhuva zugeschrieben; der Autor unseres Gesetzbuches trägt denselben Beinamen, aber freilich stimmt jene von Yâska citirte Regel nicht zu dem, was das uns vorliegende Gesetzbuch lehrt.[2] Çâñkhâyana's Gṛihyasûtra (2, 16) citirt den Manu zur Stütze der Lehre, dass bei bestimmten Opfern das Tödten von Vieh erlaubt sei, und wir finden die entsprechende Regel in der That im Mânavadharmaçâstra (5, 41).[3] Auch in der Gâutamasmṛiti, dem ältesten Dharmasûtra, wird Manu als Autorität citirt, und die ihm zugeschriebene Regel findet sich wirklich in unsrem Gesetzbuch.[4] Eine besonders grosse Anzahl von Citaten aus einem Manu-Buch (Mânavam), die factisch im vorhandenen Text zu finden sind, begegnen in Vasishṭha's Dharmasûtra;[5] andre im Sûtra des Bâudhâyana und anderen Werken.[6] Auch im Mahâbhârata finden sich viele Verse, welche dem Manu zugeschrieben werden; einige davon finden sich in dem uns vorliegenden Gesetzbuch, andere nicht.[7] Ebenso begegnen wir dem Manu auf den indischen Inschriften. Ueberhaupt, wo immer die alten Gesetzgeber aufgeführt werden, nicht nur in den juristischen Sammlungen und Commentaren, sondern ebenso auf den Inschriften,

---

ähnlich, fabricirt worden. Die Sûtra-Composition hörte also mit dem Beginn der metrischen Smṛiti-Periode noch nicht vollständig auf. Andrerseits mag auch die Versificirung einiger Sûtra verhältnissmässig früh begonnen haben. Dies möchte man namentlich von demjenigen Dharmasûtra glauben, welches dem Gesetzbu h des Manu zu Grunde liegt.

[1] Vgl. M. Müller, Indien in s. w. B. p. 317. Jolly, a. a. O. p. 43.

[2] Vgl. darüber M. Müller, a. a. O. p. 317. 318. Jener Vers besagt, dass alle Kinder, Knaben und Mädchen, ein gleiches Erbtheil erhalten; davon aber weichen die Bestimmungen unseres Gesetzbuches erheblich ab.

[3] Vgl. M. Müller, a. a. O. p. 318.

[4] Manu 11, 90—92; 104. 105.

[5] Dasselbe Werk hat, wie bereits oben bemerkt, 39 Verse übereinstimmend mit dem heutigen Manu, ohne dieselben als Citat zu markiren.

[6] Vgl. Jolly, History of the Hindu Law p. 43. 44.

[7] Vgl. M. Müller, a. a. O. p. 318.

Digitized by Google

in den Purâna's und metrischen Gesetzbüchern, immer finden wir Manu obenan genannt.[1]

Dieses schon für eine sehr frühe Zeit verbürgte, hohe Ansehen des Manu als Autorität für das Recht beweist nun aber natürlich nichts für ein hohes Alter des Gesetzbuches des Manu in der Form, wie uns dasselbe gegenwärtig vorliegt; es ist vielmehr sowohl durch die einfache und moderne Sprache desselben als auch durch andere Umstände wohl unzweifelhaft, dass dieses Werk erst dem Mittelalter, der nachchristlichen Zeit angehört, der Blüthezeit des klassischen Sanskrit.[2]

In Anlehnung an jenen altberühmten Weisen Manu hat sich innerhalb des schwarzen Yajurveda eine Mânava-Schule[3] gebildet, und aus diesem Kreise ist aller Wahrscheinlichkeit nach das sogenannte Gesetzbuch des Manu hervorgegangen. Dasselbe war aber jedenfalls nicht das erste Rechtsbuch dieser Schule, sondern geht zurück auf ein älteres Werk, welches zu jener ersten Kategorie vedischer Rechts-Sûtra's gehörte, ein Mânavadharmasûtra, von dem wir mit Bestimmtheit voraussetzen dürfen, dass es einstmals existirt hat, das aber leider verloren gegangen ist.[4]

Die Mânava's bilden eine Unterabtheilung der Mâitrâyanîya-Schule, und das Gesetzbuch des Manu gehört demnach dieser Schule an. Ein specieller Zusammenhang der Textbücher der Mâitrâyaṇîya-Schule mit dem Mânavadharmaçâstra hat sich

---

[1] Vgl. Jolly, a. a. O. p. 44. Interessant ist es, dass sogar die buddhistischen Birmanen, zu denen das indische Recht früh gelangt ist, die aber sonst von brahmanischem Wesen doch nichts wissen wollen, ihre Rechtsbücher als „Gesetzbücher des Manu" bezeichnen, — offenbar um ihnen dadurch höhere Autorität zu verleihen. (S. Jolly a. a. O.)

[2] Edgren hat die Sprache des Manu einer besonderen Untersuchung unterworfen und dieselbe auf statistischem Wege als modern erwiesen; vgl. Avery's Aufsatz im Journal Amer. Or. Soc. X, p. 320. 321; Burnell, The Ordinances of Manu, Introd. p. XX.

[3] Das Wort „Mânava" bedeutet „auf Manu sich beziehend, zu ihm gehörig" Die Mânava-Schule war eine Sûtra-Carana, d. h. eine Schule, die sich auf Abfassung von Sûtra's beschränkte, kein eigenes Brâhmana oder dergleichen besass.

[4] Die Citate aus einem „Mânavam", die wir in Gâutama's und Vasishtha's Dharmasûtra finden, entstammen wohl jedenfalls diesem Mânavadharmasûtra. Eins der Citate bei Vasishtha ist in Prosa, gemischt mit Versen, abgefasst, und dieser äussere Umstand macht es noch gewisser, dass wirklich ein Mânavadharmasûtra existirt hat (vgl. Jolly a. a. O. p. 47). Daraus, dass die sonstigen Citate in Versen sind, möchte ich den Schluss ziehen, dass gerade das Mânavadharmasûtra besonders früh versificirt wurde.

Digitized by Google

indessen bisher nicht gezeigt und scheint in der That nicht vorzuliegen.[1] Die Schule der Mâitrâyaṇîya's ist mit der der Kaṭha's nahe verwandt, und die Vishṇusmṛiti, welche den Kaṭha's angehört, hat Vieles mit dem Texte unseres Manu gemein.[2] Ja die Vishṇusmṛiti scheint in manchen Fällen geradezu die Sûtra's zu bieten, die dem Verfasser des Manu-Textes vorgelegen haben und die von ihm versificirt sind. In andern Fällen sind die Regeln des Manu alterthümlicher als die der Vishṇusmṛiti. Zwischen dem Gesetzbuche des Manu und den noch erhaltenen Dharmasûtra's, namentlich dem des Vasishṭha, finden überhaupt vielfache Beziehungen statt, und es kann wohl nicht daran gezweifelt werden, dass ähnliche Werke die Hauptquelle unseres Gesetzbuches gewesen sind.

So viel sich nun im Gesetzbuch des Manu nachweisen lässt als übereinstimmend mit den Dharmasûtra's, und noch bedeutend mehr, ist sicher alt. Anderes mag vom Verfasser des metrischen Textes und wohl auch noch späteren Redactoren oder Interpolatoren hinzugefügt sein. Namentlich dürften auf deren Rechnung einige Widersprüche kommen, die sich in dem Gesetzbuche vorfinden.[3]

Wir bestreiten demnach durchaus nicht, dass der Kern, ein wesentlicher Theil des Inhalts unseres Gesetzbuches alt ist; aber in der Form, wie uns das Werk vorliegt, ist es jedenfalls nicht alt. Die Sprache ist ungefähr die des Epos; Composita ganz moderner Art u. dergl. m. kommen darin vor.[4] Die philosophischen Partieen, welche sich im ersten und letzten Capitel vorfinden, rahmenartig das Werk einschliessend, sind keinesfalls

[1] Auch zwischen dem Mânavagṛihyasûtra und dem Gesetzbuch des Manu scheint kein näherer Zusammenhang zu bestehen (vgl. Bradke's werthvolle Arbeit über das Mânavagṛihyasûtra, Ztschr. d. D. M. Ges. XXXVI, p. 417—477). Die ganze Beziehung des Gesetzbuches zur Mâitrâyaṇîya-Mânava-Schule bedarf daher wohl noch einer gründlichen Prüfung und darf keineswegs als feststehend und klar bezeichnet werden. Whitney hat seinem skeptischen Standpunkt in dieser Hinsicht Ausdruck gegeben in den Proceedings der Amer. Or. Soc. vom Mai 1885, p. XXXI und XXXII (Journ. Am. Or. Soc. vol. XIII). Seiner Meinung nach ist ein Zusammenhang des Gesetzbuches mit der vedischen Mânava-Schule und deren Sûtra's ganz ungewiss und fraglich. Indessen möchte ich doch auf die im Text hervorgehobene, von Jolly constatirte nahe Beziehung des Gesetzbuches zur Vishṇusmṛiti entschiedenes Gewicht legen; denn dies ist das Sûtra der Kaṭha's und die Kaṭha's sind den Mâitrâyaṇîya-Mânava's nahe verwandt.

[2] Vgl. Jolly, a. a. O. p. 47.

[3] Vgl. Jolly, a. a. O. p. 48.

[4] Vgl. Burnell, The Ordinances of Manu, Introd. p. XX.

Digitized by Google

alt.[1] Der Dialog, welcher die Hauptsache einleitet, ist nach Burnell's Urtheil ganz im Style der Purâṇa's u. dergl. m.

Eine genauere Bestimmung der Entstehungszeit des Mânavadharmaçâstra ist aber leider bisher noch nicht gelungen. M. Müller in seiner Abhandlung über die Renaissance der Sanskrit-Literatur constatirte nur, dass keinerlei zwingende Gründe vorliegen, die Existenz dieses Gesetzbuches vor dem Jahre 300 nach Chr. anzunehmen.[2] Eingehender untersuchte Burnell die chronologische Frage in der Einleitung zu seiner Uebersetzung des Manu. Er kam zu dem Schluss, dass das Gesetzbuch etwa um das Jahr 500 nach Chr. verfasst sein dürfte. Es soll dasselbe nach seiner Annahme für einen König Pulikeçi geschrieben sein, der zur mächtigen Dynastie der Câlukya gehörte, die längere Zeit über den Dekhan und Gujerat herrschten und sich mit dem Geschlechtsnamen ihrer Purohita's Mânavya's nannten.[3] Die spätere grosse Ausbreitung und Macht der westlichen Câlukya-Dynastie habe wesentlich dazu beigetragen, dem Gesetzbuch sein grosses Ansehen zu verschaffen.[4]

Leider stehen die Ausführungen Burnell's fast nach allen Richtungen hin auf so schwachen Füssen, dass wir seine Resultate keineswegs für gesichert halten können.[5] Es ist nicht unmöglich, dass das Gesetzbuch unter der Aegide der Câlukya-Fürsten abgefasst wurde; es würde auch die von mir näher bestimmte geographische Vertheilung der Mâitrâyaṇîya-Schule,[6] zu welcher die Mânava's gehörten, nicht übel zu den Wohn-

---

[1] Das philosophische System, welches in diesen Capiteln zu Tage tritt, hat schon Colebrooke, in Uebereinstimmung mit allen Commentatoren, als Sâñkhya-Lehre bezeichnet, und zwar nennt er es speciell „Purânic Sâñkhya", d. i. eine verhältnissmässig späte Form der Lehre (vgl. Burnell a. a. O. p. XXII). Johaentgen (in s. Schrift über das Ges. des Manu 1863) wollte eine ältere Phase der Sâñkhya-Lehre darin erkennen; doch hat dies wenig Wahrscheinlichkeit. Die betreffenden Capitel werden wohl jetzt ziemlich allgemein zu den jüngsten Theilen des Gesetzbuches gerechnet.

[2] M. Müller, Indien in s. w. Bed. p. 319.

[3] Vgl. Burnell, The Ordinances of Manu, Introd. p. XXIV. XXV.

[4] Vgl. Burnell, a. a. O. p. XXVII.

[5] Zu einer eingehenden Darlegung der von uns für hinfällig gehaltenen Burnellschen Argumente fehlt uns der Raum. Eine kurze und klare Widerlegung derselben, der wir in der Hauptsache beistimmen, hat bereits der Herausgeber des Burnellschen Werkes, Prof. E. W. Hopkins, im Journal Am. Or. Soc. vol. XIII, p. XXVIII—XXX geliefert. — Vgl. übrigens auch die Rec. von Wi. im Lit. Centr. 1886 No. 26, p. 896. 897.

[6] Einleitung zum 1. Buch meiner Ausgabe der Mâitrâyaṇî Saṃhitâ p. XIX—XXVIII.

Digitized by Google

sitzen jener Fürsten stimmen; aber sicher ist die Sache doch noch lange nicht. Auch andre Könige haben den Geschlechtsnamen Mânava oder Mânavya für sich beansprucht;[1] und wenn auch einer der Câlukya die Abfassung des Gesetzbuches veranlasste, so bleibt doch ganz unsicher, welcher von ihnen es gewesen.

Es erscheint mir nicht unwahrscheinlich, dass das Gesetzbuch des Manu im Beginn der Blüthezeit des klassischen Sanskrit, d. h. etwa im vierten oder fünften Jahrhundert nach Chr., abgefasst sein möchte. Eine speciellere Bestimmung aber ist unmöglich und auch diese allgemeine darf nicht als sicherstehend angesehen werden.[2]

Jedenfalls wusste unser Gesetzbuch das hohe Ansehen, welches schon der alte Weise Manu genoss, dauernd ihm und sich zu wahren. Seine Vollständigkeit, seine gute Anordnung und Verständlichkeit verschaffte ihm eine weitreichende Popularität und Verbreitung in Indien.[3] Wie weit dabei noch andere, historische Factoren mit im Spiele gewesen — der Einfluss eines bestimmten Herrscherhauses, das Ansehen der Mâitrâyaṇîya-Mânava-Schule u. dergl. m. — müssen wir dahingestellt sein lassen. Die grosse Menge von alten Commentaren zu Manu's Gesetzbuch aus verschiedenen Theilen Indiens beweist die frühe Verbreitung des vorhandenen Textes über das ganze Land. Von Medhâtithi (etwa im neunten oder zehnten Jahrhundert) bis auf Râghavânanda (im 16. oder 17. Jahrhundert) zeigen die Commentare bei ihren Citaten aus Manu wenig Abweichung in den Lesarten und man sieht daraus, dass der jetzt vorliegende Text seit jener Zeit — also wohl mehr als ein Jahrtausend lang — sorgfältig überliefert wurde.[4]

Vorher freilich hat das Gesetzbuch so manche Wandlungen durchgemacht, denn es birgt — wie früher schon erwähnt — einen alten Kern, der mehrfach überarbeitet und mit Zusätzen versehen ist. Es hat nach einander, vielleicht auch gleichzeitig, verschiedene Recensionen des Manu gegeben. Nur so erklärt es sich, dass Vieles, was ihm in älteren Werken zugeschrieben, resp. aus ihm citirt wird, in der uns vorliegenden Recension nicht vorhanden ist. Ein merkwürdiger Bericht über vier ver-

---

[1] Hopkins a. a. O. p. XXX.

[2] Dass indessen das Gesetzbuch des Manu mehrere Jahrhunderte älter sein muss als sein ältester Commentator (Medhâtithi, im 9. oder 10. Jahrhundert), halte ich für ausgemacht.

[3] Vgl. darüber auch Burnell's Urtheil a. a. O. p. XVII.

[4] Vgl. Jolly, a. a. O. p. 45.

Digitized by Google

schiedene Recensionen des Manu findet sich in der Einleitung zur Nâradasmṛiti. Dort heisst es: Manu verfasste ein grosses Werk, das alle möglichen Dinge, göttliche und menschliche, behandelte, in 100000 Çloken und 1080 Capiteln. Dieses Werk überlieferte er dem Narada, der es zum Gebrauch der Menschen auf 12000 Çloken reducirte. Es wurde dann später successiv durch Mârkaṇḍaya und Sumati, den Sohn des Bhṛigu, weiter reducirt auf 8000 und 4000 Çloken. Das Originalwerk soll jetzt nur noch von den Göttern studirt werden.[1] Die letzte Recension ist offenbar die uns vorliegende, welche ausdrücklich sich selbst als Bhṛigu-Recension bezeichnet.[2] Dem übrigens natürlich fabelhaften Bericht[3] dürfte doch etwas Wahres zu Grunde liegen; zum mindesten in soweit, als er eben auch das einstmalige Vorhandensein verschiedener Recensionen des Manu constatirt.[4]

Neben dem Gesetzbuch des Manu giebt es nun noch eine Reihe andrer metrischer Dharmaçâstra's, von denen mehrere in hohem Ansehen stehen. Das bedeutendste unter ihnen ist ohne Zweifel das Gesetzbuch des Yâjñavalkya, welches, wenn auch minder berühmt als Manu, doch immerhin auch einen immensen Einfluss auf die neuere Entwickelung des indischen Rechtes

---

Doch soll der Abriss, welchen Nârada von dem 9. Cap. machte, das Civilrecht betreffend, in der Nâradasmriti enthalten sein.

[2] Vgl. Jolly, a. a. O. p. 57; M. Müller, a. a. O. p. 319. — Der Umfang der uns vorliegenden Recension (2685 Çloken) stimmt annähernd zu dem in der Nâr. Sm. behaupteten Umfang der letzten Recension.

[3] Vgl. Jolly, a. a. O. p. 57.

[4] Ausgaben des Gesetzbuchs des Manu sind in Indien seit dem Jahre 1813 eine ganze Reihe erschienen, theils mit theils ohne den Commentar des Kullûka; sie sind aber alle unkritisch. In Europa sind zwei Ausgaben erschienen, die es versuchen, den Text kritisch herzustellen: die von G. C. Haughton im Jahre 1825 und die von Loiseleur Deslongchamps 1830—1833. Der Letztere giebt auch eine französische Uebersetzung. — Eine englische Uebersetzung gab schon W. Jones, Calcutta 1794; wiederabgedruckt Calcutta 1796 und London 1796; in's Deutsche übersetzt von Hüttner, 1797; jetzt veraltet, trug diese Uebersetzung ihrer Zeit wesentlich dazu bei, dass Manu's Gesetzbuch rasch in Europa bekannt wurde. — Neuerdings ist eine vortreffliche englische Uebersetzung von Burnell erschienen (The Ordinances of Manu), vervollständigt und herausgegeben von E. W. Hopkins, London 1884. — Zahlreiche Stellen des Gesetzbuchs hat Muir übersetzt in seinen „Original Sanskr. Texts“ und „Metrical Translations from Sanskrit“. — Viele das Gesetzbuch betreffende Fragen hat Johaentgen behandelt in seiner Schrift „Ueber das Gesetzbuch des Manu“, Berlin 1863. — Die Verhältnisse der Kasten speciell nach Manu hat E. W. Hopkins vollständig behandelt („The Mutual Relations of the Four Castes according to the Mânavadharmaçâstra“).

Digitized by Google

geübt hat, namentlich durch das Medium der sogenannten Mitâksharâ und anderer Commentare.

Im Ganzen sind die Regeln des **Yâjñavalkya** offenbar weniger alterthümlich als die des Manu. Auch die sehr systematische Anordnung des religiösen wie des weltlichen Rechtes bekundet eine spätere, vorgeschrittenere Zeit. Der Styl ist lakonisch, prägnant. Das Gesetzbuch des Yâjñavalkya ist innerhalb der Schule des **weissen Yajurveda** entstanden. Es enthält 1009 Verse, und mehr als die Hälfte derselben sind die gleichen oder ähnliche wie bei Manu.[1]

Nächstdem wichtig ist die **Nâradasmṛiti**, das einzige Werk derart, in welchem das **Civilrecht** behandelt ist ohne Beimischung von Regeln über religiöse Dinge, Gottesdienst, Bussen und dergleichen. Zu der Zeit, als dieses Werk entstand, muss das Civilrecht schon viel specieller entwickelt gewesen sein, als zur Zeit der erstgenannten Gesetzbücher. Es ist dasselbe offenbar nicht aus einem alten Dharmasûtra hervorgegangen, sondern gehört einer Zeit an, wo man sich von jenen Sûtra's zu emancipiren begann; vielleicht dem sechsten oder siebenten Jahrhundert.[2] Die Nâradasmṛiti enthält 859 Verse, von denen 37 sich auch bei Manu vorfinden.[3]

Die Zahl der metrischen Smṛiti's ist übrigens eine recht bedeutende. Die neuere indische Tradition giebt meist 36 an und unterscheidet 18 Smṛiti's und 18 Upasmṛiti's, d. h. Neben-Smṛiti's.[4] Nandapaṇḍita[5] und Mitramiçra,[6] zwei juristische Autoritäten, geben 57 Smṛiti's an.[7] Die Bibliotheken, die Commentare und Digesten zeigen aber, dass die Zahl noch weit grösser, dass es mehr als 100 sind. Darunter ist nun freilich auch recht viel Werthloses.[8] Viele Smṛiti's sind uns nur aus

---

[1] Vgl. **Burnell**, a. a. O. p. XXXI. — Das **Gesetzbuch des Yâjñavalkya** ist in vortrefflicher Weise herausgegeben und übersetzt von A. F. **Stenzler**, Berlin 1849.

[2] **Jolly** setzt es vermuthungsweise in's 5. oder 6. Jahrhundert. Vgl. Jolly, a. a. O. p. 49. 50.

[3] S. **Burnell**, a. a. O. p. XXXI. — Besonders wichtig ist das Fragment einer älteren Recension der Nâradasmṛiti, welches neuerdings entdeckt ist, mit dem Commentar des berühmten Asahâya (vgl. Jolly, a. a. O. p 54).

[4] Jolly, a. a. O. p. 51.

[5] In der Vâijayantî.

[6] Im Viramitrodaya.

[7] Und zwar 18 Smṛiti's, 18 Upasmṛiti's und 21 „andere Smṛiti's".

[8] Die grosse Mehrzahl dieser Smṛiti's ist metrisch; einige ahmen die Dharmasûtra's in der Form nach (Prosa mit Versen gemischt), sind aber neueren Ursprungs. Vgl. Jolly, a. a. O. p. 53. 54.

Digitized by Google

Citaten fragmentarisch bekannt. Die wichtigsten darunter sind die des Bṛihaspati und des Kâtyâyana, welche übrigens beide nah zusammenhängen.[1] Weiter kennen wir Fragmente von den Smṛiti's des Vyâsa, Devala, Pitâmaha u. a. m.;[2] auch Fragmente von Smṛiti's, deren Verfasser unbekannt sind. Doch ist es sicher, dass auch die jüngsten metrischen Smṛiti-Fragmente älter sind als das elfte und zwölfte Jahrhundert, wo sie von Vijñâneçvara und Aparârka citirt werden; die meisten wohl älter als das neunte Jahrhundert, wo Medhâtithi sie citirt.[3]

An die Gesetzbücher schliesst sich nun, etwa vom neunten Jahrhundert nach Chr. bis auf die neuere Zeit, die sehr umfängliche Literatur der Commentare und Digesten an, in welchen ausserordentlich viel Scharfsinn und Gelehrsamkeit aufgespeichert ist, — eine grosse juristische Literatur.

Der älteste uns erhaltene Commentar zum Gesetzbuch des Manu ist das berühmte Manubhâshya des Medhâtithi, etwa aus dem neunten Jahrhundert nach Chr. stammend.[4] Aber Medhâtithi war nicht der älteste Commentator des Manu. Er citirt öfters Vorgänger und bespricht die Erklärungen Andrer. Diese älteren Commentare sind leider verloren gegangen. Medhâtithi's Werk ist von grösstem Einfluss auf die Entwickelung der indischen Jurisprudenz gewesen und erfreut sich mit Recht eines hohen Ansehens.[5]

Auf Medhâtithi folgt noch eine ganze Reihe alter Commentare zu Manu's Gesetzbuch, die für die Geschichte des indischen Rechts von hoher Bedeutung sind. Ich will nur die beiden wichtigsten, den des Govindaraja und den des Kullûka, besonders hervorheben. Govindarâja, ein sehr bedeutender Gelehrter, welcher zwischen dem 11. und 15. Jahrhundert gelebt haben muss, hat offenbar den textus receptus festgestellt, welcher in Indien allgemein verbreitet ist und welchen auch

---

[1] Sie schliessen sich beide eng an Manu an und erkennen ihn als oberste Autorität an. Bṛihaspati sagt, dass jede Smṛiti, welche dem Manu widerspricht, kein Gewicht habe. Sie zeigen die juristische Wissenschaft schon in einem vorgeschritteneren Zustande, sind jünger als Yâjñavalkya und wohl auch als Nârada (vgl. Jolly, a. a. O. p. 59.·63. 64).

[2] Vgl. Jolly, a. a. O. p. 64.

[3] Auch Burnell meint, dass die Entstehung der metrischen Gesetzbücher etwa bis 900 nach Chr. fortgedauert haben dürfte (s. a. a. O. p. XXX).

[4] Jolly setzt ihn in's 8. oder 9. Jahrh., Burnell um c. 1000 nach Chr.

[5] Vgl. Burnell, a. a. O. p. XLI; Jolly, a. a. O. p. 8. Medhâtithi stammte wohl aus dem Dekhan.

Digitized by Google

Kullûka bietet. Das hohe Lob, welches schon Jones dem Commentare des Kullûka gespendet hat, gebührt zu einem grossen Theil dem Govindarâja, welchen Kullûka stark benutzt hat.[1] Von Medhâtithi's Meinung weicht Govindarâja nicht selten stark ab und Kullûka erwähnt bisweilen die entgegengesetzten Meinungen der Beiden.[2] Kullûka endlich hat durch seine Manvarthamuktâvalî alle früheren Commentare zum Manu in Schatten gestellt. Dies gedrängt geschriebene, klare und praktische Werk hat für alle bisherigen Ausgaben des Manu die Basis gebildet und ist in unserem Jahrhundert wiederholt mit dem Text zusammen abgedruckt worden. Kullûka lebte wahrscheinlich im 16. Jahrhundert.[3] Er stammte aus Bengalen und hat sein Werk in Benares geschrieben.[4]

Nächst Manu ist das Gesetzbuch des Yâjñavalkya am meisten von den mittelalterlichen Schriftstellern über das Recht beachtet worden. Es existiren drei Commentare desselben, ein vierter ist vorauszusetzen.

Vor Allem wichtig ist die sogenannte Mitâksharâ, verfasst von Vijñâneçvara aus Kalyânapura, im Lande des Nizam, Ende des elften oder Anfang des zwölften Jahrhunderts.[5] Es ist dies wohl das bekannteste und wichtigste Werk der gesammten juristischen Literatur der Inder und war schon früh maassgebend für einen sehr grossen Theil von Indien. Dies steigerte sich noch unter englischer Herrschaft, als Colebrooke Buch 14 und 15 dieses Werkes, das Erbrecht betreffend, übersetzte.[6] Von der Mitâksharâ sagt Stenzler in der Vorrede zu „Yâjñavalkya's Gesetzbuch“ (p. V): „Sie ist mehr als ein blosser Commentar zum Yâjñavalkya. Sie hat sein Gesetzbuch zur Grundlage, beschränkt sich aber nicht darauf, dasselbe zu erklären, sondern discutirt zweifelhafte Stellen ausführlich und scharfsinnig und ergänzt da, wo nach dem Standpunkte ihrer

---

[1] Jolly, a. a. O. p. 9.

[2] Burnell, a. a. O. p. XLII.

[3] Vgl. Jolly, a. a. O. p. 10; Burnell, a. a. O. p. XLII.

[4] Wir haben ausserdem noch einen Comm. des Nârâyana, der jünger als Govindarâja ist, aber spätestens im 15. Jahrhundert gelebt haben muss, da das Ms. seines Werkes, das Jolly erwähnt, im Jahre 1497 nach Chr. geschrieben ist (a. a. O. p. 10); ferner Raghunandana oder Râghavânanda's (16. Jahrh.) Manvarthacandrikâ (vgl. Jolly p. 11; Burnell XLII); einen anonymen Comm. aus Kaschmir (Jolly, p. 11); und endlich Nandanâcârya's Comm., gen. Nandinî, mehr modern (vgl. Jolly, a. a. O. p. 11; Burnell a. a. O. p. XLII).

[5] Zeitgenosse des Königs Vikramâñka (1076—1127 nach Chr.).

[6] Vgl. Jolly, a. a. O. p. 12. 13. — Colebrooke's Uebersetzung ist gegenwärtig natürlich veraltet, wie die des Manu von Jones.

Digitized by Google

Zeit irgend eine Lücke erscheint, aus einer reichen Literatur von Gesetzbüchern und anderen Werken, so dass sie eine getreue Darstellung des ganzen Inhalts des Gesetzes gewährt, wie sich dasselbe zu ihrer Zeit gestaltet hatte." Ihr Ansehen ist sehr gross. „Sie gilt, wie Colebrooke sagt, in allen indischen Rechtsschulen, von Benares bis zur Südspitze Indiens, als die Hauptgrundlage der von ihnen befolgten Lehren und als eine Autorität, von welcher sie selten abweichen."[1]

Ein Beweis für das hohe Ansehen der Mitâksharâ ist es auch, dass dieselbe wiederholt von berühmten Gelehrten commentirt worden ist.[2]

Erwähnenswerth ist endlich noch ein Commentar zur Vishnusmriti, die sogenannte Vâijayantî von Nandapaṇḍita (im 17. Jahrhundert). Die Vâijayantî ist ein reichhaltiges, vorzügliches Werk, und schon Colebrooke hat hervorgehoben, dass dieselbe, ebenso wie die Mitâksharâ, sehr wohl als ein indisches Corpus juris dienen kann.[3]

Man unterscheidet jetzt fünf verschiedene juristische Schulen in Indien, drei nördliche und zwei südliche, und werden die Digestensammlungen und auch einige der Hauptcommentare je einer dieser Schulen zugerechnet. Ursprünglich aber hat es wohl noch mehr als fünf gegeben.[4]

Jene fünf Schulen, deren Hauptwerke jetzt schon in's Englische übersetzt vorliegen, sind: die Schule von Bombay, die

---

[1] Vgl. Stenzler, a. a. O. p. VI; Colebrooke, Hindu Law of Inheritance p. IX. — Ausser der Mitâksharâ besitzen wir einen Comm. zu Yâjñavalkya von Aparârka, König von Konkan, im 12. Jahrhundert, umfangreich und reich an Citaten verlorener Werke (s. Jolly, a. a. O. p. 14. 25); ferner den Comm. des Çûlapâṇi, gen. Dîpakâlikâ (15. oder 16. Jahrhundert. — Vgl. Jolly, a. a. O. p. 14).

[2] So erfasste Viçveçvarabhaṭṭa auf Befehl des Königs Madanapâla einen werthvollen Comm. zur Mitâksharâ, gen. Subodhinî oder Mitâksharaṭîkâ (ca. 14. Jahrh.); einen andern Comm. verfasste der bekannte Nandapandita von Benares (17. Jahrh.); auch die Bhâlambhattaṭîkâ ist ein Comm. zur Mit., angeblich von einer Frau Lakshmidevî verfasst (viell. 18. Jahrh.). Vgl. Jolly, a. a. O. p. 15.

[3] Vgl. Jolly, a. a. O. p. 16. — Die Parâçarasmṛiti ist commentirt von dem berühmten Mâdhava, Minister des Königs Bukka von Vijayanagara im Dekhan (14. Jahrh.); einen andern Comm. verfasste Nandapaṇḍita (17. Jahrh.). — Zu Apastamba's Dharmasûtra und zur Gâutamasmṛiti hat Haradatta einen Comm. geschrieben (nicht später als zu Ende des 16. Jahrhunderts).

[4] Zu keiner jener fünf Schulen gehört z. B. Hemâdri, Verfasser der Gesetzessammlung Caturvargacintâmani (Minister in Dowlatabad, Südindien, c. 1200 nach Chr.); desgl. Dalapati, Minister des Nizam in Ahmednagar (c. 16. Jahrh.), Verfasser der Nrisimhaprasâda genannten

Digitized by Google

von Benares, die von Mithilâ, die von Madras und die von Bengalen.[1]

Die meisten alten Commentare und Gesetzessammlungen sind im Dekhan verfasst. Dort bestand eine ununterbrochene Tradition, eine fortdauernde Pflege der juristischen Wissenschaft, während in Hindostan mit dem Beginn der von so viel Greueln und Unordnungen begleiteten mohammedanischen Herrschaft, etwa vom elften Jahrhundert an, ein Stillstand auf diesem Gebiete eingetreten zu sein scheint.[2] Erst in der Zeit der Grossmogule wurde es damit auch in Hindostan wieder besser und haben diese Herrscher zum Theil selbst die Abfassung von juristischen Werken veranlasst oder doch begünstigt. Das letzte in der Reihe der grossen juristischen Sammelwerke, welche von den indischen Gerichtshöfen als Autorität anerkannt wurden, ist dasjenige des Jagannâtha, welches zu Ende des vorigen Jahrhunderts auf Veranlassung des Sir W. Jones zusammengestellt wurde und auch für den Beginn der Sanskritstudien von Bedeutung gewesen ist.[3]

Eine zusammenfassende Darstellung des gesammten indischen Rechtes und seiner Geschichte vom Standpunkte der modernen Wissenschaft fehlt uns leider bis jetzt.[4] Am Gründlichsten ist bisher das Erbrecht behandelt.[5] Auch über die Gottesurtheile, die im indischen Recht eine Rolle spielen,[6] über

---

Gesetzsammlung; desgl. Todarânanda oder Todaramalla, berühmter Minister des Kaisers Akbar (16. Jahrh.), Verfasser des Sâukshya (vgl. Jolly, a. a. O. p. 19).

[1] Vgl. Näheres bei Jolly, a. a. O. p. 20 flg.

[2] Vgl. Jolly, a. a. O. p. 24; Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 301.

[3] Jolly, a. a. O. p. 30; Weber, a. a. O. p. 301.

[4] Werthvoll aus früherer Zeit ist: Colebrooke, A Digest of Hindu Law Vol. I—III, London 1801. Vgl. auch John D. Mayne, A Treatise on Hindu Law and Usage, Madras und London 1878.

[5] Colebrooke, Two Treatises on the Hindu Law of Inheritance, Calcutta 1810. — Aurel Mayr, das indische Erbrecht, Wien 1873. — Raymond West and G. Bühler, A Digest of the Hindu Law of Inheritance and Partition cet. Bombay 1878 (3. Ed. 1884). — Dâya-Vibhâga. The law of inheritance transl. from the unpubl. sanskr. text of the Vyavahâra-Kânda of the Mâdhavîya- comm. on the Parâçara-Smriti, by A. C. Burnell, Madras 1868. — Dâyadaçaçloki, summary of the Hindu law of inheritance (sanskrit und englisch), ed. by Burnell, Mangalore 1875. — Und endlich J. Jolly, Outlines of an History of the Hindu Law of Partition, Inheritance and Adoption, as contained in the original Sanskrit treatises, Calcutta 1885. (Tagore Law Lectures — 1883.)

[6] A. F. Stenzler, Die indischen Gottesurtheile, Ztschr. d. D. M. G. IX, p. 661 flg. (1855). — Emil Schlagintweit, Die Gottesurtheile der Indier (Rede b. d. öffentl. Sitzung der Ak. d. Wiss. zu München), München 1866.

Digitized by Google

die rechtliche Stellung der Frauen[1] und einiges Andre[2] besitzen wir Monographien; sehr viel aber bleibt da noch zu thun übrig.

Eine Reihe wichtiger und charakteristischer Bestimmungen des indischen Rechts sind schon früher von uns bei der Schilderung der allgemeinen Culturverhältnisse angeführt worden.[3] Wir können uns über diesen Gegenstand jetzt nicht weiter verbreiten.

Recht und Rechtswissenschaft der Inder haben freilich keinen so hohen Grad der Vollendung erreicht, dass die europäische Wissenschaft von hier so werthvolle Förderung erhalten könnte wie auf einigen andern Gebieten des Wissens (z. B. der Sprachwissenschaft). Die Schüler der römischen Juristen fühlen sich den indischen Rechtslehrern weit überlegen. Aber für die Kunde Indiens ist das Studium der umfangreichen und complicirten Rechtswissenschaft jenes Landes von hervorragender Wichtigkeit. Es ist von Wichtigkeit auch für einige andre Länder, deren Cultur von Indien aus beeinflusst ist, und erweist sich endlich als nicht unfruchtbar für die, freilich erst in ihren Anfängen begriffene, comparative Rechtswissenschaft.

---

[1] J. Jolly, Ueber die rechtliche Stellung der Frauen bei den alten Indern nach dem Dharmacâstra (Sitzungsber. der phil. hist. Cl. der Ak. d. Wiss. zu München, 1876, p. 420—476). — Aus früherer Zeit: Kalthoff, Jus matrimonii vet. Ind. Bonn 1829.

[2] J. Jolly, Ueber das ind. Schuldrecht; J. Jolly, Ueber die Systematik des ind. Rechts; A. Führer, Die Lehre von den Schriften in Brihaspati's Dharmaçâstra, Leipzig 1879 (Diss.).

[3] Vgl. oben Vorles. XXVIII—XXX.

Digitized by Google

Fünfzigste Vorlesung.

Musik und bildende Kunst bei den Indern.

Am Schlusse unsrer Darstellung sollen noch in Kürze und mehr nach Art eines ergänzenden Anhangs die Leistungen der Inder auf dem Gebiete der Musik und der bildenden Künste betrachtet werden, welche auch in der Literatur bis zu einem gewissen Grade systematische Behandlung erfahren haben.

Die **Musik** ist bei den Indern seit alter Zeit gepflegt worden und jedenfalls sehr beliebt gewesen. Das beweisen uns nicht nur die zahlreichen musikalischen Instrumente, die schon im Veda erwähnt werden, und der Umstand, dass die heiligen Hymnen bei den Opfern zum Theil gesungen wurden, sondern auch die sonst in der Literatur begegnenden zahlreichen Angaben über musikalische Aufführungen in den Städten, an den Höfen der Könige und deren Abbild, dem Hofe des Götterkönigs Indra.[1] Wir wissen, dass seit Alters die dramatischen Aufführungen mit Musik und Tanz verbunden waren, dass ein lyrisch-dramatisches Gedicht, wie der Gitagovinda des Jayadeva, für den Gesang geschaffen war;[2] wir kennen eine ganze Menge himmlischer Genien der Musik und halbgöttliche Weise wie Nârada, Tumburu u. a. m., die als berühmte Lehrer der Musik gepriesen werden; auch liegen uns Beschreibungen und Abbildungen von Instrumenten und eine Reihe indischer musiktheoretischer Werke vor, — aber trotz alledem müssen wir bekennen, dass wir bis jetzt nur eine recht mangelhafte Einsicht in das Wesen der indischen Musik besitzen.

---

[1] So begegnen uns in Kâlidâsa's Mâlavikâgnimitra am Hofe des Königs zwei rivalisirende Musiklehrer; wir sehen den Helden der Mṛicchakaṭikâ aus einem Concert heimkehren und noch in der Erinnerung entzückt die Feinheit der Tonübergänge des Sängers u. dgl. m. preisen; der musikalische Esel im Pañcatantra entwickelt uns eine nicht ganz verächtliche musiktheoretische Weisheit u. dgl. m.

[2] S. W. Jones, Musik der Indier p. 41 (deutsche Uebersetzung); Ambros, Gesch. d. Musik p. 47.

Digitized by Google

Es liegt dies theils an der überaus phantastischen, abstrusen, ja wüsten und verworrenen Art, wie die musiktheoretischen Werke der Inder ihren Gegenstand behandeln, theils auch daran, dass musikkundige Europäer erst in neuerer Zeit die Musik der Inder kennen zu lernen gesucht haben und uns die Gewähr dafür fehlt, wie weit die moderne Musik daselbst der echten altindischen Musik entspricht, wie weit sie vielleicht von andern Völkern, namentlich durch die Europäer, beeinflusst sein mag. Der ganze Gegenstand ist bisher noch keineswegs genügend untersucht und es wäre wohl möglich, dass gründlichere Studien und Beobachtungen auf diesem Gebiete uns mit der Zeit zu einem besseren und klareren Urtheil verhelfen, als wir es leider gegenwärtig abzugeben im Stande sind.

Es ist bemerkenswerth, dass die Inder schon in gewissen Werken, die als Anhang der vedischen Literatur (als sogenannte Vedânga) gelten und zwar nicht uralt, aber auch nicht ganz jung sein können, in der sogenannten Çikshâ und im Chandas die sieben Töne der Octave unterscheiden und ihnen bestimmte Namen geben.[1] Der Kürze wegen werden diese sieben Töne sodann mit den zum Theil etwas modificirten Anfangsbuchstaben ihrer Namen bezeichnet[2]: sa, ri, ga, ma, pa, dha, ni; und diese Bezeichnung scheint, wie schon Bohlen und Benfey dargelegt haben,[3] von Indien aus zu den Persern und weiter zu den Arabern übergegangen zu sein, von welchen sie dann — schon einigermaassen umgestaltet — durch Guido von Arezzo im elften Jahrhundert in die europäische Musiktheorie eingedrungen wäre. Dem indischen sa ri ga ma pa dha ni steht bei den Persern die Scala da re mi fa sa la be gegenüber, und daraus hätte sich das europäische ut re mi fa sol la si entwickelt.[4]

Diese aus sieben Tönen bestehende Scala wird Grâma[5] oder Svaragrâma genannt, und die ganzen Töne derselben werden weiter in halbe und Vierteltöne eingetheilt, worüber man Näheres bei Ambros, Gesch. der Musik I, p. 50 flg. einsehen

[1] Vgl. Weber, Ind. Lit., 2. Aufl., p. 291. Haug, Ueber Wesen und Werth des vedischen Accents, p. 58. 59.

[2] Es sind die Namen shaḍga, ṛishabha, gândhâra, madhyama, pañcama, dhâivata, nishâda. Vgl. Haug, a. a. O. p. 59.

[3] Vgl. Bohlen, Das alte Indien II, p. 195 (i. J. 1830); Benfey, Ersch und Grubers Encyklopädie, vol. XVII, p. 299 (Artikel Indien; 1840).

[4] Vgl. auch Weber, a. a. O. p. 291.

[5] Die Guidonische Bezeichnung Gamma für Tonleiter geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf das indische Grâma, in einer volkssprachlichen, prakritischen Form Gâma, zurück.

Digitized by Google

kann.[1] Die Zahl der von den Indern angenommenen Tonarten ist eine ausserordentlich grosse, aber es erleidet keinen Zweifel, dass diese sogenannten Tonarten diesen Namen gar nicht verdienen, vielmehr nur auf dem Wege einer spitzfindigen Systematisirung gewonnen sind. Der in der Melodie zumeist berührte Ton wird als Grundton, als Tonika angesehen, und wenn in dieser oder jener Melodie einzelne Töne zufällig nicht vorkommen, so construirt man eine Scala mit jenem meistvorkommenden Tone als Grundton und mit Auslassung jener nicht vorkommenden Töne und kann auf solche Weise aus zehn verschiedenen Melodien, die nach europäischen Begriffen alle derselben Tonart angehören, zehn verschiedene Tonarten construiren.[2] Dazu kommen dann noch verschiedene andere, ebenfalls mehr zufällige Unterscheidungen, und so begreift es sich, dass ein indisches Werk wie der Râgavibodha bis auf 960 Tonarten gelangen kann, und wie die Inder sogar behaupten mochten, zu Krishna's Zeit hätte es nicht weniger als 16000 Tonarten gegeben, von denen eine jede durch eine der Nymphen in der Umgebung dieses Gottes vertreten wurde, resp. in ihr personificirt erschienen sein soll.[3] Dass diese spitzfindigen Speculationen für uns keinen Werth haben und nicht dazu dienen, uns von dem Wesen der indischen Musik eine deutliche Vorstellung zu geben, liegt auf der Hand.

Es wird nach **Ambros'** Urtheil eitle Mühe bleiben, in die verwickelte, phantastische, mit ihrem Stoffe spielende Musikdoctrin der Inder Zusammenhang bringen und den Nachweis ihrer Gesetzlichkeit führen zu wollen.[4] Willkühr und Regellosigkeit herrscht in der Construction ihrer Tonarten vor,[5] und die Ausserachtlassung des mathematischen und physikalischen Theiles der Tonlehre rächt sich auf empfindliche Weise.[6] Aber die Praxis war vielleicht besser als die Theorie, und wenn auch die hindostanische Musik nicht frei ist von „Zügen, welche sie als eine wildgewachsene Blüthe erkennen lassen", so „findet sich in ihr doch, was der übrigen asiatischen Musik fast völlig mangelt: Sinn für Wohlklang und Schönheit."[7]

---

[1] Vgl. auch **Nohl**, Musikgeschichte p. 13.
[2] S. **Ambros**, Gesch. d. Musik I, p. 51. 52.
[3] Ambros, a. a. O. p. 52. 42.
[4] Ambros, a. a. O. p. 51.
[5] Ambros, a. a. O. p. 52. Gewöhnlich werden 36 Tonarten (6 Râga's und 30 Râgini's) angenommen.
[6] Ambros, a. a. O. p. 52.
[7] Ambros, a. a. O. p. 61. 79.

Digitized by Google

Von Harmonie ist in der indischen Musik keine Rede, die Melodie ist hier das einzig Vorwaltende, in der Melodie besteht die ganze Musik.[1]

Die Inder haben eine ganze Menge musikalischer Instrumente, mehrere Saiteninstrumente, verschiedene Blas- und Schlaginstrumente, wie Pauken, Trommeln u. dergl. m.[2] Unter ihnen allen will ich nur ein Instrument als besonders charakteristisch und beliebt hervorheben, das von der ältesten bis in die neueste Zeit viel erwähnt wird und auch uns bereits mehrfach begegnet ist. Ich meine die Vînâ oder die indische Laute. Dieses Instrument besteht aus einem cylindrischen Rohr, oft einem Bambusrohr, von drei bis vier Fuss Länge, auf dem eine ganze Reihe von Stegen (ca. 20 und mehr), ähnlich unseren Geigenstegen, angebracht sind, von den Wirbeln an in absteigender Höhe. Die sieben Saiten des Instrumentes sind von Metall und zwar fünf von Messing, zwei von Stahl. Die Resonanz wird durch zwei hohle Kürbisse bewirkt, die an der Rückseite des Bambusrohres an den beiden Enden des Griffbrettes correspondirenden Stellen angebracht sind. Der Spielende lehnt die Vînâ fest an die linke Schulter, so dass der eine Resonanzkürbis über dieselbe hinaus ragt, während der andere das rechte Knie berührt und das Instrument also zu dem Körper des Spielers sich in schräger Lage befindet.[3]

Als Verfasser eines musikalischen Lehrbuchs, des als Upa-

---

[1] Vgl. Ambros, a. a. O. p. 74. Nohl, Musikgeschichte p. 15. Es scheint mir ein glücklicher Gedanke von Nohl, die Musik der Zigeuner in Ungarn, die ja unzweifelhaft ein indischer Stamm sind und deren Musik wir gut kennen, zur Erkenntniss des Wesens der indischen Musik mit zu verwerthen (a. a. O. p. 13 flg.). In der That finden sich auffallende Berührungspunkte. „Die Scala der Zigeuner zeigt die gleiche wunderbare Beweglichkeit und feine Nuancirung, die von der indischen berichtet wird. . . . . . . Der ganze Nachdruck liegt hier auf der melodischen Tonlinie, und diese kann nicht genug gebrochen, geziert, verbrämt werden; ein unsäglich fein und leicht bewegter Rhythmus giebt ihr ununterbrochen neues Leben und eine üppige Fioritur und Ornamentik von oft kleineren als unsern Halbtönen den Schmuck, der zu dem blendenden Glanz und seltsamen Schimmer jener erhöhten Intervalle den echt orientalischen schwelgerisch-üppigen Verzierungscharakter fügt“ (a. a. O. p. 14). Näheres darüber vgl. bei Nohl, a. a. O. p. 13 flg.

[2] Eine ganze Reihe indischer Instrumente findet man abgebildet bei Sonnerat, Reise nach Ostindien und China, Bd. I, p. 86 (2 Tafeln). Mehrere derselben werden von Ambros a. a. O. p. 76 flg. näher besprochen.

[3] Näheres bei Ambros, a. a. O. p. 74—76. Eine gute Abbildung der Vînâ findet man bei Sourindro Mohun Tagore, Hindu music from various authors, part. I, Calcutta 1875, zu p. 193.

Digitized by Google

veda gerechneten sogenannten **Gândharvaveda**, wird **Bharata** genannt, den wir schon als angeblichen Begründer des Dramas kennen, und tritt darin wieder die enge Beziehung von Musik und Drama bei den Indern hervor. Von diesem Werke scheinen jedoch nur Bruchstücke zu existiren, die in den Scholien zur dramatischen Literatur citirt werden. Neben ihm gelten noch Nârada, Içvara, Pavana, Kalinâtha oder Kallinâtha, Someçvara, Abhinavagupta, Kohala u. A. als musikalische Autoren.[1] An noch erhaltenen Werken, die von Gesang und Musik handeln, liesse sich eine ganze Reihe aufführen, ohne dass wir ihre Entstehungszeit näher zu fixiren im Stande wären; so Saṃgîtadarpana, Samgîtakâumudî, Saṃgîtadâmodara, Samgîtanârâyana, Saṃgîtaratnamâlâ, Samgîtaratnâkara (von Çarṅgadeva), Saṃgîtaçâstra, Samgîtasâra, Samgîtârnava, Râgavibodha, Râgamâlâ u. a. m.

Unter den neueren indischen Schriftstellern über Musik hat sich durch eine ganze Serie von Werken **Sourindro Mohun Tagore** hervorgethan.

Von Europäern war es zuerst W. **Jones**, der uns einige, wenn auch ziemlich unvollkommene, Aufschlüsse über die Musik der Inder gegeben.[2] Dies und was später hinzugekommen hat **Ambros** in seiner Geschichte der Musik erarbeitet, deren I. Band p. 41—80 von der indischen Musik handelt.[3]

Unter den bildenden Künsten scheint die Malerei bei den Indern nur einen geringen Grad von Ausbildung erlangt zu haben. Es werden zwar in den Dramen oft Porträts, bisweilen auch mit landschaftlicher Staffage,[4] erwähnt, und wird deren überraschende Aehnlichkeit mit ihren Urbildern gepriesen,[5] aber ich glaube nicht, dass wir viel darauf geben können. Schon dass es immer gerade die Liebenden sind, welche von dem Gegenstand ihrer Neigung, oft mit unglaublicher Geschwindigkeit, die betreffenden Bilder entwerfen — ein beliebtes dramatisches Motiv — macht das Misstrauen rege, und wir werden das Beste an diesen Bildern wohl der Phantasie des Dichters zuschreiben dürfen. Im Uebrigen liegt uns nicht gerade viel

---

[1] Vgl. Weber, a. O. p. 291.

[2] **William Jones**, Ueber die Musik der Indier, aus dem Englischen übersetzt mit erläuternden Anmerkungen und Zusätzen von F. H. v. **Dalberg**, Erfurt 1802.

[3] **Ambros**, Geschichte der Musik, Bd. I. Breslau 1862.

[4] Vgl. Çakuntalâ, Akt VI.

[5] So in der Çakuntalâ, Ratnâvalî, Mâlatîmâdhava u. a.

Digitized by Google

Material vor, um uns ein Urtheil über die indische Malerei zu bilden.

Von hervorragendem Interesse sind die Freskomalereien, welche in verschiedenen Felsentempeln, so amentlich in den Grotten von Ajunta, erhalten sind, wo wir ausser Bildern des Buddha und der Heiligen namentlich Episoden aus der Buddha-Legende und den Jâtakas, Scenen aus dem Leben der Inder, festliche Aufzüge, Jagden, Kämpfe u. a. m. zum Theil sehr lebhaft und gut dargestellt finden. Dieselben wurden zuerst von Lieutenant J. E. Alexander beschrieben;[1] dann wusste Fergusson in seiner Schrift The Rock-cut Temples of India (1843) ein lebhaftes Interesse für dieselben zu wecken. Major Gill fertigte sorgfältige Copieen dieser Bilder an, die aber leider in London im Jahre 1866 beim Brande des Krystallpalastes vernichtet sind. Griffith hat im Jahre 1873 neue Copieen dieser Bilder angefertigt, und sind dieselben neuerdings von Burgess eingehend besprochen.[2] Die Mehrzahl derselben dürfte dem fünften bis siebenten Jahrhundert nach Chr. entstammen, doch sind manche auch älter und reichen vielleicht bis in das zweite Jahrhundert nach Chr. zurück.

Einen relativen Grad von Vollkommenheit scheint die viel geübte Miniaturmalerei erreicht zu haben, aber wenn sich auch manches hübsche und lobenswerthe Product derart vorfindet, so scheint doch wirkliche Kunst im höheren Sinne des Wortes kaum vorzuliegen und im Ganzen für diesen Zweig der indischen Malerei der Name des Kunsthandwerks noch besser zu passen.[3]

Weit bedeutender sind die Leistungen auf dem Gebiete der Plastik, wenngleich die Inder auch hier von dem Ideal vollendeter Schönheit noch recht weit entfernt bleiben. Die Körperformen der Bildwerke sind meist nicht unschön; sie verrathen mehr Kunstsinn, sie tragen mehr Naturwahrheit und Leben in sich, als dies bei den Erzeugnissen der meisten orientalischen Völker der Fall ist. Aber denjenigen plastischen

---

[1] Transactions of the Roy. As. Soc. 1829.

[2] S. Burgess, Notes on the Bauddha Rock-Temples of Ajanta, their Paintings and Sculptures (Bombay 1879; Archaeol. Survey of Western India). Daselbst findet man eine ganze Reihe von Abbildungen gegeben. Vgl. auch Indian Antiquary III, p. 27; Journ. R. As Soc. 1879, p. 160.

[3] So urtheilt Schnaase, Geschichte der bildenden Künste, 2. Aufl. I, p. 143. Ganz hübsch und zart sind manche der zahlreichen kleinen Bilder, welche W. Jones in seinem Buche über die Musik der Inder mittheilt und welche namentlich Scenen aus Krishna's Leben und speciell jene Hirtinnen darstellen, deren Liebe der Gott sich erfreute und die zugleich als Personificationen der verschiedenen Tonarten gelten.

Schöpfungen der Inder, bei welchen fremder Einfluss ausgeschlossen erscheint, ist in der Regel ein Zug von Weichlichkeit und Ueppigkeit eigen, der die wahre, von harmonischer Kraft durchdrungene Schönheit nicht aufkommen lässt. Die Bildwerke sind grossentheils bekleidet; bei den nackten aber stösst uns das übermässige Hervortreten der Fleischtheile, der Mangel deutlicher, gedrungener Structur ab. Die ungeheuren Brüste und Hüften der weiblichen Bilder wirken oft geradezu ekelhaft, und die männlichen Gestalten nähern sich in dem Typus der Weichlichkeit nicht selten sehr den weiblichen. Knochenbau und Muskulatur ist wenig erkennbar, üppige Fleischmassen walten vor, und man begreift, dass bei solcher Behandlung namentlich die Kolossalbilder der Götter in den Felsentempeln einen unerfreulichen Eindruck machen. Sinnlichkeit, verbunden mit einer gewissen Schlaffheit, ist charakteristisch, und der Eindruck der Schwere und Müdigkeit wird durch das nicht selten geschlossene Auge gesteigert. Sehr unschön ist die an vielen Götterbildern erscheinende Vermehrung der Gliedmaassen, welche von Schnaase wohl mit Recht „unter allen phantastischen Veränderungen der menschlichen Gestalt die hässlichste“ genannt wird.[1] Vier Köpfe bei Brahmâ, vier, ja acht Hände bei Brahmâ, Vishnu, Çiva und andern Göttern, sechs Köpfe und zwölf Arme bei Kârttikeya, ja sogar 10 Köpfe und 20 Arme bei dem Riesen Râvana können in bildlicher Darstellung auf uns nicht anders als sehr übel wirken. Die menschliche Gestalt wird dabei auf die unnatürlichste Weise entstellt und verzerrt. Dabei aber ist die Bildung des Gesichtes und der einzelnen Körpertheile nicht selten ganz vortrefflich, ja geradezu schön, und die Wirkung derjenigen Bilder, bei welchen jene Unnatur vermieden ist, daher oft eine recht günstige. Weniger störend schon als die Gliedervermehrung ist die ebenfalls nicht seltene Anbringung thierischer Körpertheile bei den Göttergestalten, aber auch hier haben die Inder sich nicht von dem rechten Sinn für Maass und Schönheit leiten lassen. Sie begnügen sich nicht damit, die weniger edlen Theile des menschlichen Körpers durch thierische zu ersetzen, sondern geben den Göttern häufig Thierköpfe, die natürlich die Wirkung des Ganzen zerstören. Ein Vishṇu, dessen untere Partie in einen Fischleib ausläuft, lässt sich ganz gut ertragen, aber ein Vishṇu mit Eber- oder Pferdekopf ist nichts als ein Unthier, und besonders widerwärtig erscheint Gaṇeça mit dem Elephantenkopf.

---

[1] a. a. O. p. 132.

Digitized by Google

Von einer Geschichte der indischen Plastik lässt sich bislang kaum reden. Ob eine solche möglich ist, werden nur vertieftere Forschungen auf diesem Gebiete lehren können. Wir wissen nicht, wie weit die Bildnerei der Inder zurückreicht, mehrere Jahrhunderte vor Chr. muss sie aber jedenfalls schon geübt worden sein. Das Aelteste, was uns erhalten ist, scheinen die Löwen auf den Säulen des Açoka (250 vor. Chr.) zu sein,[1] und ungefähr derselben Zeit entstammen die alterthümlichen und sehr wichtigen Reliefs der Steinumzäunungen von Buddha-Gaya und Bharhut,[2] an welche sich weiter die nach Fergusson in das erste Jahrhundert nach Chr. gehörigen[3] berühmten Reliefs auf den Portalen des grossen Tope von Sanchi schliessen, — alles Denkmäler buddhistischer Kunst. Der Tope oder Reliquienthurm in Sanchi, im Staate Dhopal in Centralindien gelegen, ist in einiger Entfernung von einem Zaune aus Steinbalken umgeben, mit vier hohen Thorwegen, nach den vier Himmelsgegenden hin. Diese Thorwege, von denen zwei eingestürzt sind, zwei (der nördliche und der östliche) noch stehen, sind sehr reich mit Steinskulpturen bedeckt. Wir finden hier nicht bloss einzelne Gestalten, sondern ganze Scenen und Begebenheiten, insbesondere Erzählungen von Buddha in seinen verschiedenen Existenzen, voll Leben und Bewegung dargestellt; so unter Andrem die berühmte Geschichte von dem Königssohn Vessantara in ihren verschiedenen Stadien u. dergl. m.; wir sehen Kämpfe, Belagerungen, Processionen, zahlreiche Scenen von Verehrung des heiligen Baumes, Rades u. a. m., Scenen aus dem Leben der Inder u. s. w.[4] In künstlerischer Beziehung

---

[1] Brahmanische Götterbilder hat es wahrscheinlich schon früher gegeben (vgl. oben p. 380), doch ist uns nichts erhalten, was wir so hoch hinauf setzen könnten und bleibt es ganz fraglich, welchen Kunstwerth jene alten Idole hatten.

[2] Nach Fergusson 250 und 200 vor Chr.; vgl. seine History of Indian and Eastern Architecture, London 1876, p. 34. 85. Abbildungen ebenda p. 86. 88. 90. Eine ganze Reihe interessanter Abbildungen der Reliefs von Buddha-Gaya findet man in Cunningham's Report I (pl. VIII—XI) und III (pl. XXVI—XXX).

[3] S. Fergusson, a. a. O. p. 34. 92 flg.; sowie desselben Tree and Serpent Worship.

[4] Eine Beschreibung des Tope von Sanchi mit zahlreichen schönen Abbildungen der Portale und ihrer Skulpturen findet man bei J. Fergusson, Tree and Serpent Worship, or Illustrations of Mythology and Art in India in the first and fourth Centuries after Christ, from the Sculptures of the Buddhist Topes at Sanchi and Amravati, London 1868. Vgl. auch Fergusson, Hist. of Ind. and East. Arch. p. 92 flg., Schlagintweit, Indien II, p. 123. 124.

Digitized by Google

besonders bedeutend sind endlich nach Fergusson's Urtheil die Skulpturen auf der Umzäunung des (selbst nicht mehr vorhandenen) Tope von Amravatî am Ufer des Kistnah, 60 Meilen von seiner Mündung, dem vierten und fünften Jahrhundert nach Chr. entstammend.[1]

Die buddhistische Kunst, die weiter noch zahlreiche grosse Skulpturen in verschiedenen Felsentempeln, unzählige Buddhabilder u. a. m. geschaffen hat, hält sich verhältnissmässig mehr an die Natur und ist freier von den oben gerügten Fehlern und Ausschreitungen der indischen Plastik, insbesondere hat sie die Gliedervermehrung und die Zusammensetzung mit Thierköpfen nicht nöthig, da ihr ja eine eigentliche Mythologie ganz fehlt und Alles mehr auf das Historische gerichtet ist. Dahingegen wuchern die erwähnten Fehler in üppiger Fülle in den Bildwerken brahmanischen Ursprungs, welche eine oft sehr unschöne, wüst-phantastische Mythologie plastisch wiederspiegeln.[2]

Während der Brahmanismus, durchaus beschränkt nationalindisch, starr und fest in dem Banne altererbter einheimischer Vorstellungen und Vorurtheile, alles Fremdländische mit Misstrauen betrachtete, war der Buddhismus freier, grösser und mehr allgemein menschlich angelegt, und man begreift, dass er, der darauf ausging, auch mit den ausserindischen Völkern sich zu amalgamiren, es nicht verschmähte, gelegentlich auch von dem Auslande zu lernen. Dies hat auf dem Gebiete der Plastik, wie auch in der Architektur, offenbar stattgefunden. Der Buddhismus, dem gerade in seiner Blütheperiode im Mutterlande, in den ersten Jahrhunderten vor Chr., die griechische Culturwelt durch Alexander d. Gr. und seine Nachfolger, die griechisch-baktrischen und griechisch-indischen Herrscher, ganz nahe gerückt war, ist auf dem Gebiete der Kunst offenbar in jener Zeit durch die Griechen beeinflusst worden. Damals ist jener Styl in's Leben gerufen worden, der nicht unrichtig der

---

[1] Vgl. Fergusson, Hist. of Indian and East. Arch. p. 99 flg. und namentlich desselben Tree and Serpent Worship, wo zahlreiche Abbildungen der Skulpturen von Amravatî gegeben sind.

[2] Brahmanische Götterbilder, die die obigen Behauptungen erhärten können, findet man in reicher Zahl in dem schönen Werke von E. Moor, The Hindu Pantheon, London 1810; ferner in Sonnerat's Reise nach Ostindien und China, Bd. I; bei Chabrelie, L'Inde Francaise, avec un texte explicatif par M. E. Burnouf, Paris 1827 (2 Bände); in den Tafeln zu „Darstellung der brahmanisch-indischen Götterlehre, nach dem lateinischen Werke des Vaters Paullinus a St. Bartholomeo, Gotha 1797"; in verschiedenen Reisebeschreibungen und Werken, welche die Architektur behandeln (vgl. weiter unten).

Digitized by Google

gräco-buddhistische genannt wird,[1] und dieser Einfluss griechischer Kunst dauerte auch noch weiter fort, als indoskythische Herrscher buddhistischen Glaubens an die Stelle griechischer Herrscher getreten waren.

Man war früher fast nur auf Münzen[2] griechischen Kunsttypen im indischen Lande begegnet, so dem schreitenden Zeus mit Blitz und Aegis, der Athena Promachos, dem Helios u. a. Neuere Ausgrabungen haben aber (namentlich seit 1870) den Beweis geliefert, dass der Einfluss griechischer Kunst sich viel weiter erstreckte, viel tiefer griff, und namentlich sind — ausser dem Penjab — Mathurâ an der Yamunâ und das berühmte Buddha-Gaya, 65 Meilen südlich von Patna (d. i. Pâtaliputra) ergiebige Fundstätten dieser griechisch-indischen Kunst gewesen, welche demnach im Gangeslande ganz heimisch gewesen sein muss.[3] Ausser der später zu erwähnenden Ornamentik in der Architektur sind es namentlich zahlreiche Buddhabilder, welche die Einwirkung hellenischer Kunst deutlich verrathen. Buddha erscheint mit untergeschlagenen Beinen sitzend oder thronend, stehend, mit eingestemmtem linken Arm, lehrend, wandernd, Wunder thuend u. dergl. m. Er begegnet uns — im Gegensatz zu den nackten indischen Buddhabildern — stehend und sitzend in faltenreicher griechischer Gewandung,[4] würdevoll und mit gutem Ausdruck, kräftiger und wohlgebildeter Muskulatur. Klassischen Einfluss verrathen nach **Fergusson** auch die schönen Skulpturen des Tope von Amravati.[5] Griechische Vorbilder müssen auch verschiedene Gestalten des dio-

---

[1] Vgl. darüber E. **Curtius**, die griechische Kunst in Indien (Archäologische Zeitung f. 1875, p. 90—95).

[2] Man vgl. für dieselben namentlich A. v. **Sallet's** Aufsätze in der Zeitschrift für Numismatik (Bd. VI flg.) und die zugehörigen trefflichen Tafeln.

[3] S. **Curtius**, a. a. O. p. 91.

[4] S. **Curtius**, a. a. O. p. 93 und Tafel 11 No. 3 und 2.

[5] **Hiuen Thsang**, der im Jahre 639 den Tope von Amravati besuchte, spricht mit besonderer Begeisterung von der Schönheit und Herrlichkeit dieses Denkmals. Unter Andrem sagt er: „Es war geschmückt mit aller Pracht der Paläste von Baktrien.“ Dies erschien zuerst auffällig. „Now, however, that we know what the native art of India was from the sculptures at Bharhut and Sanchi, and as we also know nearly what the art of Bactria was from those recently dug up near Peschawur, especially at Jamalgiri, we see at once that it was by a marriage of these two arts that the Amravati school of sculpture was produced, but with a stronger classical influence than anything of its kind found elsewhere in India.“ (**Fergusson**, Hist. of Ind. a. E. Arch. p. 103.)

Digitized by Google

nysischen Kreises gehabt haben, die uns bisweilen in ganz oder halb indischer Umgebung begegnen. Dahin gehörte der schon 1836 in Mathurâ entdeckte, von Prinsep besprochene sogenannte Silenus im Museum zu Calcutta, ein trinkender Alter auf einem Steinsitz, von einer weiblichen und einer männlichen Figur unterstützt, die letztere deutlich in griechischem Mantel. Es haben sich dazu noch mehrere Parallelbildungen gefunden, doch scheint der Zweck, dem sie in Indien dienten, mir noch nicht recht klar zu sein.[1]

Auch die brahmanische Kunst hat sich damals hellenischem Einfluss vielleicht nicht ganz entziehen können. Dafür spricht das Bild des Sonnengottes Sûrya in Taxila (Takshaçila), ein griechischer Helios mit vier Pferden, unter indischem Doppelschirm, nebst noch einigem anderen indischen Beiwerk;[2] doch liegt freilich Taxila im Penjab ausserhalb des strengbrahmanischen Gebietes. Dafür scheint ferner die weit mehr griechische als indische kräftige und harmonische Körper- und Muskelbildung des zum çivaitischen Kreise gehörigen Riesen Vîra-Bhadra in Ellora zu sprechen (Relief des Felsentempels), der andrerseits durch seine acht Arme deutlich zu erkennen giebt, dass die Kunst der Brahmanen sich dem griechischen Schönheitssinne wirklich zu unterwerfen doch nicht geneigt war.[3]

Der griechische Einfluss mag etwa vom dritten Jahrhundert vor Chr. bis mehrere Jahrhunderte nach Chr. gewährt haben, wurde aber offenbar späterhin von der national-indischen Kunst durchaus verleugnet und abgethan, ein Process, bei welchem der immer deutlicher hervortretende, endlich ganz entschiedene Sieg des nationalen Brahmanenthums über den Buddhismus wahrscheinlich nicht unwesentlich mitspielte. Dem verstockten Inderthum war auch die griechische Plastik auf die Dauer zu helfen nicht im Stande.

Eine wirklich fachmännische Bearbeitung des grossen, in Indien gebotenen archäologischen Materials wäre jetzt wohl sehr an der Zeit, und wenn die indische Kunst als solche

[1] Den erwähnten „Silenus“ und mehrere verwandte Bildungen findet man abgebildet im Journal of the As. Soc. of Bengal, New Series Vol. XLIV, Part. I No. III, Calcutta 1875, Taf. XIII und XII. Growse, der die Sachen daselbst p. 212 flg. bespricht, ist wohl mit Unrecht gegen den griechischen Einfluss.

[2] Vgl. Curtius, a. a. O. p. 92.

[3] Eine Abbildung dieser eigenthümlichen halb griechischen, halb indischen Gestalt findet man nach J. Tod, Transactions of the R. As. Soc. II, 328 fl. gegeben bei Schnaase, a. a. O. p. 132.

Digitized by Google

vielleicht nicht im Stande ist, genügende Anziehungskraft zu üben, so wäre es doch vielleicht eine nicht uninteressante Aufgabe für einen klassisch gebildeten Archäologen, der Geschichte des riechischen Kunsteinflusses in Indien weiter nachzuspüren.

Am Eigenartigsten und Bedeutendsten sind ohne Zweifel die Leistungen der Inder auf dem Gebiete der Baukunst.[1] Dieselben bestehen ganz vorwiegend in Bauten religiösen Charakters und zerfallen ihrem Ursprung nach in buddhistische und brahmanische Schöpfungen. Die buddhistischen Bauten sind im Allgemeinen älter als die brahmanischen und zeichnen sich durch grössere Einfachheit und Strenge des Styles aus; die brahmanischen dagegen zeigen grösseren Reichthum in der Decoration, arten aber nach dieser Seite auch förmlich aus und verfallen in's Ueppige, Ueberladene und bizarr Phantastische. Daneben stehen als eine dritte, weniger umfangreiche Gruppe die Bauten der Jâina's, die einen besonderen Styl repräsentiren.

Die Denkmäler indischer Baukunst reichen nicht in hohes Alterthum zurück. Das Aelteste, was wir mit Sicherheit datiren können, sind die schon früher erwähnten, mit Inschriften versehenen Säulen des Königs Açoka (250 vor Chr.), die sogenannten Gesetzessäulen oder Löwensäulen,[2] welche dieser berühmte Herrscher an verschiedenen Orten seines weiten Reiches zur Ehre Buddhas und des guten Gesetzes errichten liess. Es finden sich solche Säulen, mehr oder weniger gut erhalten, in Delhi, in Allahabad, zu Sankissa (im Duab zwischen Mattra und Kanoj), bei Bakhra nicht weit von Patna, und zwei derselben bei Bettiah in Tirhoot, nordwestlich wiederum von Patna.

---

[1] Ueber diesen Gegenstand im Allgemeinen ist vor allen Dingen zu vergleichen das vortreffliche Werk von James Fergusson, History of Indian and Eastern Architecture, London 1876. Ferner von Demselben: Handbook of Architecture, Vol. I London 1855; History of Architecture in all Countries, 2 ed. 1867; L. Langlés, Monuments anciens et modernes de l'Hindoustan, 2 voll. Paris 1821; F. Kugler, Geschichte der Baukunst, Stuttgart 1859, Bd. I, p. 442—485; W. Lübke, Geschichte der Architektur, 3. Aufl, Leipzig 1865, p. 72—92; 282—285; Schnaase, a. a. O. p. 81—127; Ram Raz (Native Iudge and Magistrate of Bangalore), Essai on the Architecture of the Hindus, with Plates, London 1834: Alex. Cunningham, Reports of the Archaeological Survey of India. Simla and Calcutta 1871 flg. (bereits 22 Bände, mit reichem Inhalt); Burgess, Archaeological Survey of Western India; Burgess, Arch. Survey of Southern India.

[2] dharmastambha oder simhastambha.

Digitized by Google

Aus rothem Sandstein gemeisselt heben sie sich schlank, etwa 40 Fuss hoch, empor und trugen zum grössten Theil ursprünglich oben das Bild eines sitzenden Löwen, das Symbol des „Löwen aus dem Stamme der Çâkya“, welches meist verloren, mehrfach aber auch noch ganz wohl erhalten ist.[1] Das Capitäl hat die Form eines umgestürzten Kelches; auf dem Säulenhals findet man theils eine Reihe heiliger Vögel, theils das Ornament eines Perlenstabes, mit Palmetten und Lotusblumen darüber, auffallend an westliche, resp. griechische und persische Motive erinnernd.[2] Ueberhaupt ist die Ornamentik der indischen Architektur ohne Frage von Westen her, und speciell durch die Griechen mit beeinflusst, während die Anlage der Bauten im Grossen und Ganzen ein durchaus eigenthümliches, nationalindisches Gepräge trägt.[3]

Aus derselben Zeit wie die Säulen des Açoka stammen wohl auch die ältesten unter den sogenannten Stûpa's oder Tope's, den Reliquien- und Gedächtnissthürmen der Buddhisten. Es sind dies auf einer runden Basis ruhende, halbkugel-, kuppel- oder glockenförmige, meist ziemlich schwere und massige Bauten, welche theils in vielfacher Ummantelung wohlverwahrt irgendwelche Reliquien von Buddha, seinen Jüngern oder sonstigen buddhistischen Heiligen bergen, theils auch nur zur Auszeichnung besonders heiliger Stätten erbaut sind. Solch ein Bau, ursprünglich wohl ein Tumulus, stellt nach Ansicht der Buddhisten in seiner Form eine Wasserblase dar, das Sinnbild der Vergänglichkeit. Er ist bekrönt von dem Sonnenschirm,

---

[1] S. Fergusson, Hist. of Indian and East. Arch. p. 54. Die Säule von Sankissa trägt einen Elephanten; s. ebenda, und Cunningham, Report I, Tafel XLVI. Abbildungen der Säulen des Açoka findet man bei Fergusson, a. a. O. p. 53 flg.; im Journal of the As. Soc. of Bengal III pl. III u. pl. XXVII; IV pl. VII u. IX; V pl. XXXI; Cunningham, Report Vol. I, Tafel XXII. XXV; Vol. XVI, Tafel XXVII, XXVIII; s. auch Lübke, a. a. O. p. 74; Schnaase, a. a. O. p. 105.

[2] Vgl. Fergusson, Hist. of I. a. E. A. p. 53 flg.; F. Kugler, a. a. O. p. 447. 448; Schnaase, a. a. O. p. 106.

[3] E. Curtius hebt a. a. O. (Archäol. Zeit., N. Folge, Jahrg. 1875, p. 91) hervor, der Tempel der Griechen habe als Ganzes bei den Indern keinen Eingang gefunden, „aber im Einzelnen hat sich die Ornamentik der griechischen Kunst in reichstem Maasse ausgebreitet: cannellirte Pfeiler, Astragalen, Rosetten, Kragsteine, Zahnschnitt und Akanthusblatt finden sich aller Orten. Das letztere ist mit Vorliebe angewendet; wir finden Buddhaköpfe in Akanthuscapitälen angebracht.“ Abbildungen von Capitälen der sogenannten indokorinthischen Säulen von Jamalgiri (Jamal-Garhi), die eine interessante Mischung griechischer und indischer Motive zeigen (Akanthusblätter, darüber sehr wohlgebildete Elephanten u. dgl. m.), findet man bei Cunningham, Report V (1875) pl. XLVIII—L.

Digitized by Google

dem indischen Zeichen der Herrschaft,[1] und in einiger Entfernung von éiner Umzäunung oder von Säulenreihen eingefasst.

Man findet solche Stûpa's oder Tope's in verschiedenen Gegenden Indiens, mehrfach in grösseren Gruppen beisammen. So z. B. in der Nähe der Stadt Bhilsa, des alten Bidiçâ oder Vidiçâ, in Centralindien im Staate Bhopal, in dessen Umgebung man ca. 30 Tope's gefunden hat.[2] Der berühmteste darunter ist der grosse Tope von Sanchi, dessen wir oben bereits wegen der reichen Skulpturen an den Portalen der Steinumzäunung Erwähnung gethan haben.[3] Ein anderer barg die Reliquien der beiden Jünger Sâriputta und Moggallâna. Weiter findet sich eine grössere Gruppe solcher Bauten auf der Insel Ceylon, namentlich in der Umgebung der alten Hauptstadt Anuradhapura. Sie werden hier meist Dagop's genannt und sind zum Theil von kolossaler Grösse, ermangeln aber aller Skulpturen. Die ältesten derselben dürften etwa im 2. Jahrhundert vor Chr. erbaut sein.[4] Eine dritte grosse Gruppe von Tope's findet sich im nordwestlichen Indien und zieht sich, im Osten des Indus bei Manikyala[5] beginnend, über Peschawer, Jelalabad und Kabul durch Afghanistan längs der alten Königsstrasse hin, durch welche einstmals Indien mit Baktrien und Persien verbunden war.[6] Man zählt in diesem Gebiet über 100 Tope's.

---

[1] Die Bekrönung, welche, wie es heisst, das Schirmdach des heil. Feigenbaumes darstellen soll, unter welchem Buddha den Erlösungsgedanken fasste, ist meistentheils nicht mehr erhalten, aber an den zahlreichen Abbildungen der Tope's auf den Steinreliefs stets deutlich zu sehen. Uebrigens wechselt die Form dieser Bekrönung, namentlich besteht dieselbe nicht selten in einer pyramidalen Spitze.

[2] Vgl. A. Cunningham, The Bhilsa Topes or Buddhist monuments of Central India, London 1854; J. D. Cunningham, Journ. of the As. Soc. of Bengal, XVI p. 739 flg.; Fergusson, Hist. of Ind. a. E. A. p. 60 flg.; Kugler, a. a. O. p. 450.

[3] Abbildungen siehe bei Fergusson, Tree and Serpent Worship; auch Schlagintweit, Indien II, p. 121—124. 15.

[4] Ueber dieselben vgl. Chapman, Transactions of the R. As. Soc. III, p. 463 flg. Journ. of the R. As. Soc. XIII, p. 164 flg. W. Knighton, Journ. of the As. Soc. of Bengal XVI, p. 213 flg.; Fergusson, Hist. of Ind. a. E. A. p. 188 flg.; Kugler, a. a. O. p. 453.

[5] Bei Manikyala findet sich eine grössere Gruppe von Tope's (15—20), unter denen namentlich einer durch seine Grösse bemerkenswerth erscheint. Vgl. Fergusson, Hist. of Ind. a. E. A., p. 79 flg. Cunningham, Report II, p. 152 flg.; V, p. 75 flg.; XIV, p. 1 flg. (nebst Abbildungen).

[6] Vgl. über dieselben namentlich die Schrift von C. Ritter, die Stupa's (Topes) oder die architektonischen Denkmale an der Indo-Baktrischen Königsstrasse und die Kolosse von Bamiyan. Berlin 1838. H. H. Wilson, Ariana antiqua, a descriptive account of the antiquities and coins of Afghanistan; Fergusson, a. a. O. p. 72 flg.

Digitized by Google

Ausser den genannten Gruppen von Tope's finden sich an verschiedenen Orten auch vereinzelte Bauten dieser Art vor, unter denen ich jedoch nur einen, den merkwürdigen Tope von Sarnath, nicht weit von Benares, besonders hervorheben will.[1]

Der Zeitraum, innerhalb dessen die indischen Tope's vornehmlich erbaut wurden, erstreckt sich etwa vom 3. Jahrhundert vor Chr. bis in das 4. und 5. Jahrhundert nach Chr. Es hat ihrer früher viele Hunderte, ja Tausende gegeben, und auch die chinesischen Pilger erwähnen noch Hunderte solcher Bauten; aber die Mehrzahl derselben ist heutzutage von dem Erdboden verschwunden.

Die merkwürdigsten Schöpfungen der indischen Baukunst sind ohne Frage die berühmten Felsengrotten,[2] unter welchen wiederum die Bauwerke der Buddhisten gegenüber denen der Brahmanen den Vorzug höheren Alters haben. Die buddhistischen Felsenbauten sind theils Vihâra's oder Mönchswohnungen, theils sogenannte Câitya's oder Tempelgrotten, theils endlich findet sich Beides vereinigt, indem sich Wohnungen von Mönchen um einen Tempelraum herum gruppiren. Die offenbar in Anlehnung an die buddhistischen Schöpfungen entstandenen brahmanischen sind durchweg Tempelräume.

Die ältesten uns erhaltenen in den Fels gehauenen Wohnungen für Mönche sind die in der Nähe des alten Râjagṛiha, der öfters erwähnten Hauptstadt des alten Magadha-Reiches, wo Bimbisâra und Ajâtaçatru herrschten und der aufkommende Buddhismus zuerst festen Boden fand. Es ist dasselbe Land, welches heute den Namen Behar oder Bihar trägt, gerade nach der Menge der dort ursprünglich vorhandenen Klöster (Vihâra). Die erwähnten Felsenzellen sind von sehr einfacher Construction und bescheidenem Umfang; sie gehören ihrer Entstehung nach gewiss in die Frühzeit des Buddhismus.[3]

---

[1] Abbildungen siehe bei Fergusson, History of Ind. a. E. Arch. p. 66; Schlagintweit, Indien II, p. 55. 57.

[2] Vgl. über dieselben J. Fergusson, On the Rock-cut Temples of India, im Journ. of the R. As. Soc. VIII, p. 30 flg.; J. Fergusson, Illustrations of the Rock-cut Temples of India, London 1845; Derselbe: The Rock-cut Temples of India, illustr. by 74 photographs cet., London 1864; Desselben History of Ind. and East. Arch. Ferner: J. Wilson, Memoir on the Cave Temples and Monasteries and other ancient Buddhist, Brahmanical and Jaina Remains of Western India, Journ. of the Bombay Branch of the R. As. Soc. III, VI. Th. und W. Daniell, Antiquities of India; Langlés, a. a. O.; Kugler, a. a. O. p. 457—474.

[3] Man findet eine Abbildung der Eingänge zu denselben bei Cunningham, Report III pl. XLIII; darnach bei Schlagintweit, Indien I, p. 63; vgl. Fergusson, Hist. of Ind. a. E. A. p. 108.

Digitized by Google

Sehr alterthümliche Vihâra-Grotten finden sich im Nordosten Indiens in der Provinz Orissa, im Udayagiri oder „Aufgangsberge". Dieselben sind von einfacher Construction, haben aber doch Säulenhallen vor den Eingängen und einige Sculpturen, welche an die der Tope's von Bharhut und Sanchi erinnern sollen. Vermuthlich sind die ältesten von ihnen auch ungefähr von gleichem Alter und entstammen etwa dem 3. und 2. Jahrhundert vor Chr.[1]

Wichtige und alte Felsenbauten der Buddhisten liegen ferner in dem West-Ghat-Gebirge zwischen Bombay und Puna, in der Nähe des Dorfes Karli. Unter diesen sind die Câitya's von Bhaja und Bhedsa besonders alterthümlich, in das 2. Jahrhundert vor Chr. gehörig, vielleicht sogar noch älter.[2] Besonders bekannt und berühmt ist aber mit Recht eine Câitya-Grotte, welche gewöhnlich schlechtweg als der Tempel von Karli bezeichnet wird. Es ist einer der schönsten und grossartigsten Felsentempel, dessen Entstehung wir nach inschriftlichem Zeugniss in das 1. Jahrhundert vor Chr. zu setzen haben,[3] und der in seiner eigenartigen Grösse und edlen Einfachheit noch heute auf den Besucher einen gewaltigen Eindruck macht. An einer sechzehnkantigen, vier Löwen tragenden Säule vorüber tritt man in die Vorhalle des Tempels, deren Wände reich mit Sculpturen bedeckt sind, theils mit menschlichen Gestalten, theils mit hocherhaben gebildeten mächtigen Elephanten; die menschlichen Bilder stellen theils Tänzer und Tänzerinnen, theils den Buddha und buddhistische Heilige dar.[4] Das grosse Schiff des Tempels ist von mächtigen achteckigen Säulen getragen, 15 auf jeder Seite, über deren Capitäl in Hochrelief Elephanten und Menschengestalten gearbeitet sind. Den Abschluss des Schiffes, unserem Altarraum entsprechend, bildet ein kuppelförmiger steinerner Dagop oder Reliquienbehälter mit schirmartigem Aufsatz, von sieben Säulen umgeben. Die Decke ist als Tonnengewölbe gearbeitet.[5]

---

[1] Vgl. über dieselben Fergusson, Hist. of Ind. a. E. A. p. 138 flg.; Kittoe, Journ. of the R. As. Soc. of Bengal, Vol VII (mit Zeichnungen); Kugler, a. a. O. p. 462 flg.

[2] Vgl. Fergusson, a. a. O. p. 110 flg. 116.

[3] 78 vor Chr. Vgl. Fergusson, a. a. O. p. 117.

[4] Eingang, Vorhalle und Sculpturen der letzteren findet man abgebildet bei Schlagintweit, Indien I, p. 66. 67. 68.

[5] Vgl. die Abbildung des Tempelschiffes bei Schlagintweit, a. a. O. p. 69; Fergusson, Hist. of Ind. a. E. A. p. 120. Durchschnitt und Plan des Schiffes ebenda p. 117. Auch bei Lübke, a. a. O. p. 87; Kugler, a. a. O. p. 464.

Digitized by Google

Auch bei Nasik im Nerbudda-Gebiet sind wichtige Höhlenbauten erhalten. Eine Cáitya-Grotte daselbst entstammt dem 2. Jahrhundert vor Chr.[1] Die zahlreichen Vihâra's, deren Erbauung vom 1. Jahrhundert vor Chr. bis etwa in das 7. Jahrhundert nach Chr. reicht, sind zum Theil reich ornamentirt und trugen aller Wahrscheinlichkeit nach auf ihren Wänden ursprünglich, wie die Vihâra's von Ajunta, Freskomalereien, von denen jedoch leider nichts erhalten ist.[2]

Eine ganze Reihe wichtiger und zum Theil sehr schöner buddhistischer Felsenbauten findet sich bei Ajunta, im Gebiete des Tapti-Flusses, am Nordwestrande des Dekhan. Es sind etwa 30 Grotten, theils Vihâra's, theils Câitya's, deren Entstehung in die Zeit vom 2. Jahrhundert vor Chr. bis etwa in das 7. und 8. Jahrhundert nach Chr. fällt. Die besonders schönen, reich geschmückten Vihâra's No. 16 und 17 stammen nach Fergusson's Angabe aus dem 5. Jahrhundert nach Chr.[3] Besonders bemerkenswerth ist der Umstand, dass das Innere dieser Bauten vornehmlich durch zahlreiche Malereien in Fresko geziert ist.[4]

Die Vihâra-Grotten in der Nähe von Baugh oder Bagh, im Norden des Nerbudda, ca. dem 6. und 7. Jahrhundert entstammend,[5] zeigen ebenfalls Freskomalereien und lassen im architektonischen Detail deutlich die westlichen, resp. persische und griechische Einflüsse erkennen.[6]

Buddhistische Grotten in grosser Zahl (ca. 100) birgt auch die Insel Salsette, und zwar speciell in den Felsen bei Kanheri. Sie liegen zum Theil in mehreren Etagen über einander und sind theils Vihâra-, theils Câitya-Bauten; an letzteren giebt es über zwanzig.[7]

Besonders bemerkenswerth aber sind die Felsenbauten von Ellora, im nördlichen Theile der West-Ghats, nicht weit von

---

[1] Vgl. Fergusson, a. a. O. p. 116.

[2] Vgl. Fergusson, a. a. O. p. 147—153.

[3] Vgl. Fergusson, a. a. O. p. 1?8. Abbildungen ebenda p. 154. 155.

[4] Vgl. Lieut. Alexander's Visit to the Cavern Temples of Adjunta, Transactions of the R. As. Soc. II, p. 362 flg. Fergusson, Hist. of Ind. a. E. A. p. 122 flg. 153 flg. 158. J. Burgess, Notes on the Bauddha Rock-Temples cet. Vgl. oben p. 757 Anm.

[5] S. Fergusson, a. a. O. p. 161.

[6] S. Dangerfield, Some account on the Caves near Baug, Transactions of the Lit. Soc. of Bombay II, p. 194 flg. Dr. Impey, Journ. Bomb. Br. R. As. Soc. Vol. V.

[7] Einige Abbildungen siehe bei Schlagintweit, Indien I, p. 64. 65. 68.

Digitized by Google

Daulatabad.[1] Dieselben sind theils buddhistischen, theils brahmanischen Ursprungs, und ein Theil verdankt seine Entstehung wohl auch den Jâina's. Die Zeit ihrer Entstehung fällt ungefähr mit der Blütheperiode der Sanskrit-Literatur zusammen und erstreckt sich etwa vom 4. und 5. bis in das 11. und 12. Jahrhundert nach Chr. Die ungeheuren Massen des harten Granitgesteines sind hier nach allen Richtungen hin ausgehöhlt und bearbeitet und in eine förmliche Tempelstadt umgewandelt, deren Herstellung unglaubliche Mengen von Arbeitskraft beansprucht haben muss. Hier hat die Kunst des Felsentempelbaues ihre höchste Vollendung erlebt. Neben einander und über einander, bisweilen in mehreren Stockwerken, finden sich zahlreiche grössere und kleinere Tempel, Vorhöfe, Wohnungen für Mönche und Pilger u. dgl. m. in den Felsen eingehauen, und eine Menge von Treppen, Gängen, Corridoren und Brücken verbinden die einzelnen Bauten mit einander Hier findet sich der berühmte Tempel des Vicvakarman, ein buddhistischer Câitya-Bau, an den eine ganze Menge von Vihâra's angeschlossen sind.[2] Sie sind jüngeren Ursprungs und lassen deutlich den Uebergang der buddhistischen Kunst des Höhlenbaues in die brahmanische erkennen.

Bisweilen ist bei den mehr nach der Oberfläche hin liegenden Tempeln von Ellora der Fels auch von oben fortgearbeitet, so dass das Ganze als monolithischer Wunderbau zu Tage tritt, ein Granittempel aus einem Stück. Unter den Bauten derart ist der sogenannte Kâilâsa (d. i. der Götterberg) hervorzuheben, ein Werk der brahmanischen Baukunst, das ca. 800 nach Chr. entstanden sein dürfte und ein staunenerregendes Kunstwerk bildet, ebenso mächtig und imposant angelegt, als im Einzelnen fein ausgeführt, die Aussenseite mit unzähligen Menschen- und Thiergestalten, Götterbildern und mythologischen Darstellungen, mit Verzierungen und schnörkelhaften Ornamenten aller Art bedeckt, Alles auf das Sorgfältigste aus dem Granitfelsen monolithisch herausgearbeitet.[3]

Monolith-Tempel brahmanischen Ursprungs, die wohl älter sind und ca. dem 5. und 6. Jahrhundert nach Chr. angehören

---

[1] Vgl. das Prachtwerk von Th. und W. Daniell, The excavations of Ellora; auch Langlés a a. O.

[2] Vgl. Fergusson, Hist. of Ind. a. E. A. p. 127. 163.

[3] Eine Ansicht des Kâilâsa s. bei Fergusson a. a. O. p. 335, nach einer Skizze des Autors; auch bei Lübke, a. a. O. p. 88; Schnaase, p. 86. Für die Entstehungszeit s. Fergusson, a. a. O. p. 337. 338.

Digitized by Google

dürften, sowie brahmanische Grottentempel finden sich auch in Mahavellipur, im Südosten, an der Küste Coromandel.[1]

Brahmanischen Ursprungs sind endlich noch die berühmten Grottentempel der Insel Elephanta. Der Haupttempel daselbst, etwa dem 12. Jahrhundert entstammend, ist ein staunenswerthes Werk in gewaltigen Dimensionen, im Innern mit Sculpturen der brahmanischen Götter, mit Ornamenten und Schnörkeln aller Art überreich verziert.[2]

Neben diesen Felsenbauten haben wir aber auch freistehende Tempelgebäude in grosser Anzahl über ganz Indien verbreitet. Dieselben gehören zum weitaus grössten Theile den Brahmanen, ein kleinerer Theil auch der Jâina-Sekte an, während Freitempel der Buddhisten auf dem indischen Festlande nicht mehr anzutreffen sind.

Die Europäer nennen diese Hindu-Tempel meist Pagoden. Wir können die Zeit ihrer Erbauung vielfach nicht sicher fixiren, doch sind sie im Ganzen jedenfalls jünger als die Felsenbauten. Die ältesten unter ihnen gehören der Zeit unseres Mittelalters an, während die jüngeren erst in neuerer Zeit erbaut sind. Meist sind es einfache Gebäude, an denen wir eine Vorhalle und den eigentlichen Tempelbau unterscheiden können, welcher letztere schwer, massig und düster angelegt, pyramidenartig in Stufen oder Absätzen emporsteigt. Im Gegensatz dazu haben wir — und zwar fast nur im Süden Indiens — auch ausgedehntere, complicirte Tempelanlagen, bei welchen das verhältnissmässig unbedeutende eigentliche Tempelgebäude von einem weiten Hof umgeben ist, dessen Mauern an mehreren Stellen durch hohe Portalbauten durchbrochen sind. Im Innern finden sich Säulengänge, Hallen für den Aufenthalt der Pilger (sogenannte Tschultris), Wasserbassins und einer oder mehrere Tempel mit Götterbildern.[3] Bei besonders grosser und complicirter Anlage ist der den Tempel umschliessende Hofraum

---

[1] Vgl. Fergusson, Hist. of Ind. a. E. A. p. 326 flg. Schon Chambers beschrieb sie im Jahre 1788 (As. Res. Bd. I); darnach sind sie öfters und recht vollständig beschrieben und in Abbildungen vorgeführt. Vgl. auch Babington, an Account of the Sculptures and Inscriptions of Mahamalaipur, Transactions of the R. As. Soc. II, p. 258 flg. Daniell, Antiq. of India; Langlés, a. a. O. II, pl. 23 flg. Kugler, a. a. O. p. 478.

[2] Ein Relief, die Hochzeit des Çiva darstellend, findet man abgebildet bei Schlagintweit, a. a. O. I, p. 70. Vgl. auch Erskine, Transactions of the lit. Soc. of Bombay I, p. 213; Daniell, Antiq. of India; Langlés, a. a. O.

[3] Vgl. Sonnerat, a. a. O., Tafel 61.

Digitized by Google

von einem zweiten grösseren Hof umgeben und dieser eventuell noch von einem dritten noch grösseren, wobei dann die hohen Portalbauten der Umfassungsmauern das unverhältnissmässig kleine eigentliche Tempelgebäude ganz übersehen lassen.[1] Den Tempel selbst nennen die Inder Vimâna, die Portalbauten Gopura. Die letzteren bestehen aus einem Unterbau mit dem Thor, über welchem sich eine hohe, oft sehr kunstvoll geschmückte Stufenpyramide erhebt.[2]

Der nördliche Theil Indiens zeigt im Ganzen mehr einfache und strenge, oft recht alterthümliche Bauten, während im Süden, namentlich an der Küste Coromandel die grossartigsten, schmuckreichsten und complicirtesten Tempelanlagen zu Hause sind.

Als Beispiele des einfacheren nördlichen, oder, wie Fergusson ihn nennt, des indo-arischen Styles (im Gegensatz zum südlichen oder dravidischen) seien in erster Linie angeführt: die Tempel zu Bhuwaneswar in Orissa, unter welchen namentlich einer durch Grösse und Wichtigkeit ausgezeichnet ist. Derselbe ist dem Çiva geweiht und gehört dem 7. Jahrhundert nach Chr. an. Er ist einfach und alterthümlich, fast bienenkorbähnlich gestaltet, und Fergusson spendet der maassvollen Ornamentik, den feinen Steinsculpturen, die den ganzen Tempel von der Spitze bis zur Basis bedecken, alles Lob.[3] Ferner wäre der sogenannte Tempel des Oelhändlers (Teli-Mandir) in Gualior zu nennen, ursprünglich dem Vishnu, dann Çiva geweiht, dem 10. oder 11. Jahrhundert nach Chr. angehörig.[4] Weiter die 28 Tempel zu Kadschuraha in Bundelcund (Centralindien), auch ca. dem 10. und 11. Jahrhundert entstammend, unter denen der Tempel des Mahâdeva (Çiva) als ein imposantes Bauwerk mit vielen Sculpturen hervorragt,[5] desgleichen der Tempel der Kâlî[6] und der mit reichen Sculpturen geschmückte Tempel der Lakshmî.[7] Dahin gehören ferner der Tempel zu Udaipur in Bhopal, nicht weit von Bhilsa, dem 11. Jahr-

[1] Vgl. die Pagode von Tiruvalur bei Fergusson, Hist. of Ind. a. E. A. p. 346; Schnaase, a. a. O. p. 117; Lübke, p. 79.

[2] Meist aus Ziegeln, mit Stuckbekleidung.

[3] Vgl. Fergusson, Hist. of Ind. a. E. A. p. 420 flg.; Abbildung p. 422; Schlagintweit, I p. 182.

[4] Vgl. Fergusson, a. a. O. p. 452 (mit Abbildung); Schlagintweit, a. a. O. II, p. 88.

[5] Vgl. das Bild bei Fergusson, a. a. O. p. 455; Schlagintweit, a. a. O. II, p. 128.

[6] Schlagintweit II, p. 75.

[7] Schlagintweit I, p. 100.

Digitized by Google

hundert angehörig;[1] der Ambernath-Tempel zu Kallian im Bombayer Hafen, wohl ebenfalls dem 11. Jahrhundert entstammend;[2] der Vishṇu-Tempel in Chittore, aus dem 15. Jahrhundert[3] u. a. m.

Bemerkenswerth ist endlich noch der berühmte Tempel des Jagannâth (Vishṇu) zu Puri in Orissa. Der Styl des eigentlichen Tempelgebäudes ist dem des Tempels von Bhuwaneswar in derselben Provinz recht ähnlich, aber die Art der Einhegung in zwei concentrische Höfe mit complicirten Anlagen für den Aufenthalt der Pilger u. dgl. m. erinnert vielmehr an die entsprechenden Tempelanlagen Südindiens. Das Innere dieses dem 12. Jahrhundert nach Chr. entstammenden Tempels birgt ein paar wahrhaft entsetzliche Götzenbilder.[4]

Von den Bauten Südindiens, die den sogenannten dravidischen Styl repräsentiren, nenne ich als hervorragende Beispiele die berühmten Pagoden von Tanjore (wahrscheinlich dem 14. Jahrh. angehörig),[5] von Conjeveram,[6] von Vijayanagar (aus dem 16. Jahrh.),[7] von Tiruvalur,[8] von Madura (17. Jahrh.),[9] von Kombakonam,[10] von Chillambrum (um d. J. 1700),[11] von Srirangam oder Seringham bei Tritschinapalli (18. Jahrh.),[12] und von Ramesseram (17. Jahrh.) auf einer Insel zwischen dem indischen Festlande und Ceylon gelegen.[13]

Diese merkwürdigen Bauten sind durch eine originelle

---

[1] Fergusson, a. a. O. p. 457.

[2] Vgl. Ind. Antiquary III, p. 316; Fergusson, a. a. O. p. 458.

[3] Fergusson, a. a. O. p. 458.

[4] Vgl. Fergusson, a. a. O. p. 426. 428 flg. Schlagintweit I. p. 185. 188.

[5] Eine Abbildung siehe bei Schlagintweit I, p. 132; Fergusson, a. a. O. p. 344. 345.

[6] Fergusson, a. a. O. p. 369.

[7] Fergusson, a. a. O. p. 374.

[8] Vgl. oben p. 771 Anm.

[9] Vgl. Fergusson, a. a. O. p. 359 flg.; Lübke, p. 80; Schnaase, p. 119.

[10] S. die Abbildung des Gopura von Kombakonam bei Fergusson, a. a. O. p. 368; Schlagintweit, a. a. O. I, p. 124.

[11] Vgl. Fergusson, Hist. of Ind. a. E. A. p. 350 flg.; Handbook of Arch. I, p. 97 flg.; Langlés a. a. O. II, p. 14 flg.; Schnaase p. 118; Lübke p. 80.

[12] S. die schöne Abbildung bei Schlagintweit a. a. O. I, p. 136; Fergusson, Hist. of Ind. a. E. A. p. 349.

[13] Fergusson, Handbook of Arch. I, p. 97 flg.; Hist. of Ind. and E. A. p. 355 flg.; Schnaase a. a. O. p. 118. Grossartig sind die 700 Fuss langen Säulenhallen dieses Tempels; vgl. die Abbildung bei Fergusson, Hist. of Ind. a. E. A. p. 358.

Digitized by Google

Schönheit ausgezeichnet und mit Ornamenten reich versehen. In letzterer Beziehung ist aber freilich oft allzuviel geschehen, und so gewinnt man den Eindruck der Ueberladung und einer gewissen Unruhe. Unzählige Menschen- und Thiergestalten, oft wunderliche und fratzenhafte Bildungen, drängen sich da in buntester Weise durcheinander und übereinander, oft in seltsamster, abenteuerlichster Art verknüpft und mit allerlei Zierrath und Schnörkeln durchsetzt. Eine ursprünglich des Schönheitssinnes keineswegs baare künstlerische Phantasie lässt sich hier in regellosester Willkür gehen, ruft Schöpfungen in's Leben, die den Gebilden wirrer Träume ähnlich sehen, und führt uns auf solche Weise die für Indien überhaupt so charakteristische Eigenschaft der Maasslosigkeit recht lebendig vor die Augen.

Eine eigenthümliche Entwickelung hat die Baukunst der Brahmanen in Kaschmir erlebt. Daselbst ist namentlich die Aufnahme zahlreicher griechischer Elemente bemerkenswerth.[1]

Einen besonderen Styl hat endlich. wie schon erwähnt, die Secte der Jâina's ausgebildet. Derselbe unterscheidet sich in mancher Beziehung vortheilhaft von dem der Brahmanen, namentlich durch etwas mehr Maasshalten in der Ornamentik. Die Anfänge der Jâina-Baukunst sind leider noch ziemlich in Dunkel gehüllt; aller Wahrscheinlichkeit nach schloss sie sich aber im Style an die leider nicht erhaltenen Freitempel der Buddhisten an. Die erste grosse Epoche der Jâina-Baukunst fällt in das 11. bis gegen Ende des 13. Jahrhunderts; sie erlebte sodann nach kurzer Pause noch eine zweite reiche Blütheperiode im 15. Jahrhundert unter der Herrschaft des Khumbo Rana von Udaipur und setzt sich in mancher bedeutenden Schöpfung noch bis in die neuere Zeit fort.[2] Die Halbinsel Gujerat ist besonders reich an Heiligthümern der Jâina-Secte, und berühmt ist daselbst namentlich der reich ornamentirte, ganz aus weissem Marmor gebaute Tempel des Vimala Sah auf dem Berge Abu, dem 11. Jahrhundert nach Chr. entstammend.[3]

Eine neue Epoche beginnt für die Baukunst auf indischem

---

[1] Vgl. Fergusson, Hist. of Ind. a. E. A. p. 279 flg.; A. Cunningham, Essay on the Arian Order of Architecture, as exhibited in the Temples of Kaschmir. Journ. of the R. As. Soc. of Bengal XVII. p. 241 flg.; F. Kugler, a. a. O. p. 474—479.

[2] Vgl. über die Jâina-Baukunst Fergusson. Hist. of Ind. a. E. A. p. 207—278: Handbook of Arch. I. 68 flg.; Schnaase, a. a. O. p. 121 flg.

[3] Vimala Sah, der Erbauer dieses Tempels, war ein reicher Kaufmann aus vornehmem Geschlechte. Abbildungen siehe bei Fergusson, Hist. of Ind. a. E. A. p. 236: Schnaase, a. a. O. p. 122; Lübke, p. 82.

Digitized by Google

Boden mit der Herrschaft der Mohammedaner, die seit dem Jahre 1000 nach Chr. mehr und mehr vordringend endlich die Herren von Indien werden und das Land mit Wunderbauten bedecken, die zum grossen Theil noch heute erhalten sind und insbesondere die alten Residenzen Delhi und Agra schmücken. Aber wenn auch indische Arbeiter hier gebaut, wenn auch das ornamentale Geschick der indischen Künstler viel zur Verschönerung dieser Bauten beigetragen haben mag, — der Hauptsache nach sind dieselben doch durchaus nicht indisch, tragen vielmehr einen ganz fremdländischen Charakter, und gehört die Besprechung des hier geschaffenen maurisch-indischen oder indisch-saracenischen Styles in die Geschichte der mohammedanischen Baukunst. Wir nehmen darum hier Abschied von dem Lande, das so viel des Seltsamen, Wunderbaren, Abenteuerlichen, und doch auch so viel des Schönen birgt.

Digitized by Google

INDEX.[1]

Absolute (das) 233.
Ackerbau (z. Z. d. RV.) 30.
Ackerfurche (göttl.) 70.
Adoption 428.
Aera des Vikrama 314 flg.
Ahnenopfer 428.
Ahura Mazdâ 23.
Ajunta (Grotten von) 768.
Akbar 317.
Alexander d. Gr. 296 flg.
Alexander, J. E. 757.
Algebra 724.
Allegor. Drama 658 flg.
Alphabete 440.
Alterthumskunde (ind.) 12.
Alwis, de 16.
Ambros 753 flg.
Anquetil Duperron 183. 239.
Antiochos 306.
Anundoram Borooah 648. 652.
Apsarasen 370 flg.
Apudy 672.
Arische Einheitsperiode 22 flg.
Arithmetik 723.
Askese 86. 93. 384. 388—395.
Astronomie 725—729.
Asuren 136. 139. 143. 144.
Aufrecht, Th. 15. 83. 168. 169. 172. 182.
Ausmessen der Vedi 104.
Avery 741.
Avesta 22 flg.

Baber 316.
Babington 770.
Badeplätze (heil.) 387.
Bâlaçâstrî 712.
Ballantyne 688.
Barth, A. 66. 98. 256.
Baukunst 763—774.
Beichtfeier 286.
Benary 515.
Benfey, Th. 12. 14. 44. 83. 169. 348. 519. 521 flg. 702 flg. 753.
Bergaigne, A. 646.
Bergmann, B. 543.
Beschäftigung der Kasten 419 flg.
Bestattung 41 flg.
Betrug (der Priester) 148.
Bewaffnung 34.
Bhandarkar 651. 711.
Bhau Dhaji 514. 728.
Bibliothek (Ind.) 10.
Bickell 523.
Birlinger 197.
Bohlen, P. v. 12. 34. 555. 564. 668. 681. 753.
Böhtlingk, O. 13. 16. 17. 564. 572. 618. 630. 643. 667. 669 flg. 708 flg. 711. 712. 736.
Bollensen, F. 13. 625. 628.
Bopp, Fr. 11. 484. 492. 494. 495. 507.
Boxberger, R. 695 flg.
Boyd, P. 646.
Bradke, P. v. 16. 23. 26. 65. 198. 739.
Brahmanen 146 flg. 411 flg. 416 flg. u. ö.
Brahman. Cultur (Geburtsland der) 164 flg.
Brandes, E. 643.
Brandes, G. 6.
Brockhaus, H. 12. 546. 562. 600. 659.
Brugmann 23.
Brunnhofer, H. 575.
Buddha 252 flg.
Buddhismus (Quellen z. Stud. des) 288. (cult.-histor. Bed. dess.) 311.
Buddhist. Kirche 284 flg.
Bühler, G. 16. 111. 172. 259. 541. 657. 706. 712. 715. 736 flg. 750.
Burgess 6. 727. 757. 763.
Burnell 6. 171. 712. 743 flg. 747. 750.
Burnouf, E. 13. 14. 16. 322. 511. 694. 695.
Busse und Büsserwesen 86. 93. 388—395.

Cantor, M. 719 flg.
Cappeller, C. 16. 619. 645. 657. 666. 714.
Carey 9. 542.
Chabrelie 760.
Chambers 770.
Chandrakânta Tarkâlaṅkâra 199.
Chapman 765.
Chezy 13. 618.
Childers, R. 16.
Chronologie der ält. Lit. Gesch. 291.
Chrysobora (Cyrisobora) 361.
Colebrooke, H. Th. 9. 13. 83. 222. 235. 686. 713. 723. 743. 748—750.
Concilien (buddh.) 286. 302. 305.

[1] Die Sanskrit-Worte und -Namen siehe unten in einem besonderen Index (p. 780 flg.); desgl. die zendischen und die griechischen.

Digitized by Google

Connubium (der Kasten) 421.
Construction der Altäre 721.
Cowell 15. 185. 646. 684. 712.
Criminalgesetze 416—418.
Culturverhältnisse (z. Z. des RV.) 30 flg. (im Mitt.) 381 flg.
Cultus (z. Z. d. YV) 91 flg. (altbuddhist.) 286 flg. (im Mitt.) 378 flg.
Cunningham, A. 6. 319. 713. 759. 763 flg.
Curtius, E. 761 flg.
Cust 439.

Dangerfield 768.
Daniell, Th. u. W. 766.
Dankgebot, -lied, -opfer 95.
Darius Hystaspis 295.
Davies, J. 695.
Delbrück, B. 15. 83. 186.
Demetrios 307.
Deussen, P. 690 flg.
Deutschland (verglichen mit Indien) 6. 7.
Dialekte (im Drama) 596.
Digesten 747.
Dio Chrysostomos 463.
Diodotos 306.
Dionysos (= Çiva) 360. 364 flg.
Dioskuren (= Açvinen) 55.
Donner, O. 428.
Dorfgemeinden 414.
Drama (Urspr.) 578 flg. 591 flg. (Arten) 593. (allgem. Charakteristik) 595 flg. (scen. Apparat) 597; (griech. Einfluss) 597 flg.; (Vorhang) 602; (Blüthezeit) 608.
Dreieinigkeit 359.
Dreigöttersystem 321 flg. 359.
Dschemshid 24.
Duncker, M. 366 u. ö.
Dursch 542. 562.
Dutt 715.
Dymock, W. 733.

Eberhard von Württemberg 523.
Edelsteine (9 Ed. am Hof des Vikrama) 604 flg.
Edgren 741.
Eggeling, J. 16. 186.
Eheschliessung 429 flg.
Einheit von Zeit u. Ort (im Drama) 596.
Einsiedlerwesen 85. 93. 384 flg. 387. 670 flg.
Elephanta (Grotten von) 770.
Elfen (= Ṛibhu's) 67.
Ellora (Grotten) 768. 769.
Entsagung (völlige) 670.
Epos 451 flg.
Etymologieen (im YV) 135—137.
Eukratides 307.
Euthydemos 306.
Ewald, H. 13.

Fabeln 517 flg.
Familienchroniken 715.
Familienverbände 414.
Familienverhältnisse (z. Z. des RV.) 40. (im Mitt.) 427—434.
Fausböll, V. 16. 289.
Feinde (Stell. zu ihnen im Cultus) 121.
Felsenbauten 766—770.
Fergusson, J. 6. 310. 315. 606. 757 flg. 763 flg.
Fesseln des Varuna 116.
Feueraltäre 97. 109.
Feuercultus (in d. arischen Zeit) 24.
Feueropfer 98.
Fieber (Beschwörung) 173. 174.
Flüche (der Brahmanen) 390.
Flüsse (verehrt) 70.
Formeln (unverständliche) 111. 112.
Forster, G. 8. 9. 612. 618. 619.
Foucaux, Ph. E. 625. 628.
Frank, O. 13.
Frauen (Stell. ders. z. Z. des YV.) 159 flg. (im Mitt.) 431—434. 677 flg.
Frauenraub 429.
Freibauten (der Brahmanen) 770—773 (d. Jâina's) 773.
Fritze, L. 16. 541. 542. 549. 555. 619. 625. 628. 643. 645. 651. 657. 681.
Frösche (Lied an d. Fr.) 48.
Frühling (ind.) 560.
Führer, A. 736. 751.
Furtwaengler, A. 521.
Fusskampf 34.

Galanos, D. 542. 546. 695.
Gandharven 370.
Garbe, R. 16. 96. 120. 195. 350.
Garrett 695.
Gegenzauber 174. 175.
Geiger, W. 24. 25. 27. 28.
Geldner, K. 15. 16.
Gemeinde (buddhist.) 284 flg.
Geometrie 718 flg.
Gerhard, W. 620.
Gerhardt, P. 169.
Geschichtswissenschaft 715.
Gewerbe (im RV.) 31; (im Mitt.) 435 flg.
Gildemeister, J. 13. 554. 567.
Gill 757.
Goethe 8. 9.
Gold- u. Silberarbeiten 437.
Goldschmidt, P. 16. 516.
Goldschmidt, S. 16. 516.
Goldstücker, Th. 13. 659. 711.
Gorresio 509.
Götter (im RV.) 45 flg. (im Mitt.) 321 flg.
Gottesurtheile 750.
Govinda Deva Sâstri 657.
Gottesverehrung (z. Z. des YV.) 94 flg.
Gräco-buddhistisch. Styl 760 flg.

Digitized by Google

Grammatik (des Sskr.) 8. 9. 11. 16. (einheimische) 701 flg. (vgl.) 11.
Grassmann, H. 15. 83.
Gray, J. 681.
Griechisch-baktr. Reich 306.
Griech.-ind. Reich 307.
Griffith 514. 757.
Grill 657.
Grimm, J. 176. 177. 519.
Grossmogulherrschaft 317.
Güntz, Th. 114.

Haartracht (z. Z. d. RV.) 87.
Haas, E. 197. 730 flg.
Haeberlin 13.
Haeser 732.
Hall 646. 647. 684. 714.
Hamilton 10. 542.
Hammerich, M. 620.
Handel u. Industrie (z. Z. d. RV.) 31 (im Mitt.) 435 flg.
Hardy, Spence 16.
Haug, M. 15. 96. 182. 291. 438.
Haughton 745.
Häusliche Ceremonieen 196—198.
Hausvater, (Stand des) 203.
Heine 6.
Heliokles 307.
Henotheismus 71 flg.
Herabkunft der Gangâ 503 flg.
Herakles (= Vishṇu) 360 flg.
Herder 8. 681.
Hermaios 308.
Hessler, F. 729. 733.
Hillebrandt, A. 16. 53. 96. 98. 102. 195. 374. 655. 656.
Hirzel, B. 619. 625. 659.
Hochzeitsbräuche 196 flg.
Hoefer, A. 13. 503. 514. 547. 562. 625.
Holtzmann, Ad. (d. ältere) 13. 472. 501. 503. 605.
Holtzmann, Ad. (d. jüngere) 16. 333. 352. 355 flg. 369. 371. 460.
Hölle (im Veda) 44; (im Mitt.) 403.
Hopkins, E. W. 743—745.
Höppl 620.
Hultsch, E. 736.
Humboldt, W. v. 12. 694. 695. 700.
Husten (Beschwörung) 174.
Hüttner 745.
Hydaspes (Schlacht am) 297.
Hymnenpoesie (RV.) 37 flg.

Jacobi, H. 16. 254. 259. 444. 600. 606. 728.
Jagannâtha 750. 772.
Ideal (d. ved. Inders) 34.
Identificiren 127—135.
Identificirungssucht 130.
Identität (der Seele mit Brahman) 690 flg.
Jîvânanda Vidyâsâgara 651. 656. 657.
Impey 768.
Indopersische Einheitsperiode 22 flg.
Indoskythen 309 flg.
Indra (im RV.) 59—64; (im Mitt.) 360. 368.
Industrie 31. 436. 437.
Inschriften (des Açoka) 302. 443 flg.
Johaentgen, F. 16. 686. 735. 743. 745.
Johann von Capua 523.
Jolly, J. 16. 41. 430. 735. 736. 738 flg. 750. 751.
Jones, W. 8. 9. 555. 612. 734. 745. 752. 756. 757.
Julien, Stan. 522.
Jurist. Schulen 749.

Kabir 382 flg.
Kaegi, A. 15. 16. 29.
Kalanos 394.
Kalilah u. Dimnah 523.
Kämpfe und Kampfart (z. Z. d. RV.) 34.
Karli (Tempel von) 767.
Kâshinâth Trimbak Telang 655. 656. 668. 695.
Kastenwesen (z. Z. des RV.) 33. 85; (z. Z. d. YV) 152 flg. (im Mitt.) 410—426.
Kathenotheismus 72.
Keller, O. 519.
Kern, H. 16. 251. 253 flg. 259. 262. 270 flg. 605. 728.
Khosru Anushirvan 521. 523.
Kielhorn, F. 16. 541. 710. 711. 713.
Kittoe 767.
Klein 653.
Klimat. Wirkungen (im Gangeslande) 87.
Kluge, F. 65.
Knauer, F. 16. 199.
Knighton 765.
Königthum (z. Z. d. RV.) 33; (im Mitt.) 413—416.
Koeppen, C. 87. 252. 379.
Korur (Schlacht bei) 315.
Kosegarten, J. G. L. 13. 541.
Kosmogonische Bedeutung d. Opfers 139. 140.
Kossowitsch 643.
Kreutzwald 177.
Kriegerisches Wesen (z. Z. d. RV.) 33 flg.
Kriegerstand 418.
Kriegswesen i. Mitt. 434.
Ktesias 320.
Kugler, F. 763 flg.
Kühe s. Rinder.
Kuhn, Ad. 15. 68. 175—177.
Kuhn, E. 16. 68.
Kuhpockenimpfung 732.
Künste (z. Z. d. RV.) 37 flg. (im Mitt.) 752 flg.
Kunstgewerbe 437.
Kutab ed din 316.
Kyros 295.

Lackfarbe 436.
Lancereau 542.
Langlés 763 flg.
Languinais 695.

Digitized by Google

Lanman, Ch. 16. 83.
Lassen, Chr. 10. 11. 12. 295 flg. 304 flg. 313. 334. 348. 542. 578. 580. 591. 694.
Leben nach dem Tode 43. 44.
Lebensstadien (âçrama) 201 flg. 205.
Legenden (d. YV.) 141 flg.
Lehrzeit (der Knaben) 201--203.
Leiden (der Welt) 272 flg.
Lenz, R. 13. 625.
Leopardi 670.
Leviratsehe 428.
Lichterscheinungen (Götter der) 54—59.
Liebesgedichte 564 flg.
Lindner, B. 16. 76. 108. 186.
Literaturgesch. (ind.) 16.
Lobedanz, E. 619. 625.
Loeschcke, G. 521.
Loiseleur Deslongchamps 13. 713. 745
Lorinser 695.
Lübke 763 flg.
Lüders 598.
Ludwig, A. 15. 83.
Luftraum (Götter des) 59 flg.
Lyrik 548 flg. 563 flg.

Maasslosigkeit 448. 449. 773.
Mahlen (der Körner z. Opfer) 103.
Mahmud von Ghasna 316.
Malerei 756. 757.
Manencult (z. indopers. Zeit) 25. (im RV.) 43. 44. (im Mitt.) 427.
Mannlöwe 339.
Märchen und Fabeln 517 flg.
Mathematik 717 flg.
Mayne, J. D. 750.
Mayr, Aurel 750.
Medicin 729—733.
Meditation (buddh.) 283.
Megasthenes 320. 361 flg.
Meier, E. 13. 619.
Melken (der Kühe zum Opfer) 99.
Menandros (Milinda) 308.
Mensch (legendar. Ursprung) 137.
Menschenliebe (allgem.) 673 flg.
Merseburger Spruch 176.
Metra 25. 131.
Meyer, E. H. 371.
Mischel, F. 240.
Mischkasten 422 flg.
Mittelalter (ind.) 85 flg. 243 flg. 318. 381 flg.
Mohammed Daraschakoh 239.
Mönchthum 384 flg.
Monogamie (z. Z. des RV.) 40.
Monotheismus 72. 79. 80. 81.
Moor, E. 760.
Moral (des Buddhismus) 280 flg. (im ind. Mitt.) 396—400. 673 flg.
Morgenröthe 55. 56.
Mosaikarbeiten 437.
Muir, J. 15. 83. 186. 695. 745.
Müller, A. 731 flg.
Müller, E. 16.
Müller, M. 4. 13. 14. 22. 29. 71. 72. 82. 83. 109. 185. 186. 226. 235. 238. 240. 257. 276 flg. 291. 310. 313. 315. 542. 554. 555. 564. 604. 607. 620. 683. 688. 743.
Münzen 305 flg.
Musik 38. 752 flg.

Nacht (Göttin) 56. (Erschaffung der) 142.
Nahak-Ceremonie 124.
Nal u. Damajanti 483 flg.
Nanak 382 flg.
Nasik (Grotten von) 768.
Neus 177.
Nève, F. 655.
Nichtwissen (Wurzel d. Uebels) 274.
Nisikânta Chattopâdhyâya 579.
Nohl 755.
Nothfeuer 69.

Odin (= Vâta) 65.
Oldenberg, H. 16. 186. 187. 198. 199. 238. 247. 253. 255. 257. 259. 262 flg. 270 flg. 277 flg. 310. 312. 319.
Opfer 97 flg. (Macht u. Bedeutung d. O. z. Z. d. YV.) 137—141; (z. Z. d. Brâhmaṇa's) 180.
Opferlöffel 105.
Opferlohn (der Priester) 161. 162.
Originalität (der ind. Lit.) 1. 2.
Orissa (Grotten von) 767.
Oupnekhat 183. 239. 240.

Pâli 16. 288. 289. 443.
Pantheismus (Neigung zum P. im RV.) 76. (in den Upanishad) 212 flg. (im Vedânta) 689 flg.
Paria's 423.
Paullinus a St. Bartholomeo 760.
Peiper 695.
Pertsch 716.
Peschel, O. 117. 124.
Pessimismus 669.
Peterson 542. 657.
Philosophie der Inder 682 flg.
Philosophisches im RV. 81. 82.
Pickford, J. 652.
Pischel, R. 16. 66. 600. 618. 625. 629. 646. 655. 657. 710. 712. 714. 715.
Plastik 757—763.
Poesie des ind. Mittelalters 571.
Poetik 714.
Poley, L. 13.
Polyandrie 431. 468. 478.
Polygamie 430.
Polytheismus (im RV.) 72 flg.
Poros 296.
Prâkrit 443.

Digitized by Google

Prasier 293. 294.
Priester (z. Z. d. RV.) 33. (z. Z. d. YV.) 92 flg. (Stellung z. d. Opferherrn) 148 flg. (Stellung z. d. Kriegern) 156 flg. (Begehrlichkeit) 200; (im Mitt.) 411 flg.
Prinsep, J. 6. 319. 762.
Prosa (älteste indogerm.) 88; (Mangel ders. im ind. Mitt.) 450.
Ptolemaios (Astronom) 727.
Putjata 620.
Pythagoras 260. 719 flg.

Rabbi Joel 523.
Râjendralâla Mitra 15.
Ram Raz 763.
Rechtsliteratur 734 flg.
Regenzeit (ind.) 557.
Regnaud, P. 643. 714. 715.
Reinheitsvorschriften 404—409.
Religiös-philosoph. Anlage 2. 3.
Reliquienverehrung 286.
Reulaux 502.
Rhetorik 714.
Rhinoplastik 732.
Rieu, Ch. 13. 712.
Rigveda (Studium u. Ausgaben) 14. 15. 82. 83. (Zeit u. Ort der Entstehung) 28; (Culturverhältnisse z. Z. des RV.) 30 flg.; (Charakteristik) 45 flg.
Rinder (Cultus ders. in d. indopers. Zeit) 25; (Wichtigkeit z. Z. d. RV.) 31.
Ritter, C. 765.
Ritual 95 flg.
Rodet, L. 723.
Roër, E. 14. 83. 688.
Roger, Abrah. 681.
Romantiker 9.
Rosen, F. 13. 82.
Rosenkranz, K. 659.
Roth, R. 14. 16. 17. 22. 23. 29. 42. 47. 83. 172. 183. 439. 703. 705. 730. 733.
Roxbourgh 80.
Rückert, F. 12. 484. 572. 581 flg. 620.

Sakuntala 8. 9. (s. den Sanskrit-Index s. v. Çakuntalâ).
Sallet, A. v. 305 flg. 761.
Salsette (Grotten von) 768.
Sanchi (Tope von) 759. 765.
Sandrakottos 299.
Sanskrit 442.
Sanskritstudien 10 flg. 13 flg.
Säulen d. Acoka 759. 763.
Scenischer Apparat (im Drama) 597.
Schack, A. F. v. 496. 511. 515.
Schaalen (für d. Opferkuchen) 102.
Schamanismus (im Cultus) 117. 118.
Schauspiele (volksmässige, in Bengalen) 579.
Schelling 240.
Schicksal (Brahmâ als S.) 355. (Vorstellung vom) 678.
Schiefner 392.
Schiller 612.
Schlacht (die grosse) 470 flg.
Schlagintweit, E. 316. 425. 426. 750. 765 flg.
Schlangengötter 91. 377.
Schlegel, A. W. v. 10. 484. 509. 542. 694. 735.
Schlegel, F. 10. 497. 507. 695.
Schlüter, W. 177.
Schnaase 757 flg. 763 flg.
Schönberg, J. 16. 542.
Schopenhauer 239. 240. 670.
Schrift 437—442.
Schroeder, L. v. 89.
Schütz, K. 13. 514. 515. 555.
Schwab, J. 16. 96.
Schwachsinnige (Schreibweise ders.) 113—115
Seelenwanderung 85. 93. 245 flg. 400—403.
Segen (Beschwörungen) 170 flg. 175 flg.
Selbstlosigkeit 673.
Selbstwahl 429.
Seleukos 300.
Selfgoverment 414.
Seligkeit (n. d. Tode) 43.
Seligmann 732.
Senart, E. 16. 261 flg.
Sexuelle Verhältnisse (im YV.) 160.
Shankar P. Pandit 514. 625. 628.
Sindbad 547.
Sinnenzügelung 86.
Sintfluth Sage 189. 338. 482 flg.
Skylax 295. 319.
Socin 523.
Solf, W. 562.
Somacultus (in d. indopers. Zeit) 24.
Somaopfer 97. 108.
Sommer (Schilderung d. ind.) 555.
Sonnerat 424. 755. 760.
Sourindro Mohun Tagore 756.
Speisegesetze 406—408.
Spielerlied 39 flg. 48.
Sprache (im Mitt.) 442—444.
Sprachforschung (ind.) 701 flg. (vgl.) 11.
Sprüche (ind.) 13. 398. 667 flg.
Ständische Verhältnisse (z. Z. d. YV.) 152 flg. (Z. d. Brâhmaṇa) 200; (im Mitt.) 410 flg.
Stenzler, A. F. 13. 198. 199. 514. 555. 643. 736. 746. 748. 750.
Stevenson 169.
Strehly 651.
Sturm (Götter desselb.) 64 flg.

Digitized by Google

Sühnopfer 95.
Sündenbewusstsein 95.
Symbolisiren 127 flg.
Symeon Seth 523.

Tacitus 32.
Tanz (z. Z. d. RV.) 38.
Târanâtha Tarkavâcaspati 514. 547. 656.
Tawney, C. H. 628.
Tempelbauten 86. (der Brahmanen) 770–773; (der Jâina's) 773.
Terminologie der ind. Gramm. 708 flg.
Theologie (d. YV.) 126 flg.
Thibaut, G. 16. 109. 719.
Thieropfer 97.
Thomas, E. 6.
Timur 316.
Todtenmahle 428.
Tonarten 754.
Tope's 764—766.
Trendelenburg 733.
Trithen 651. 652.
Troyer 715.
Trumpp 382.
Tugendlehren 672. 674. 697 flg.
Tullberg, O. F. 628.
Tûtinâmeh 546.
Tŷr 22.

Ueberlieferung (mündliche Ueberl. der heil. Texte) 438.
Uhle, H. 545.
Umfang der ind. Lit. 4.
Umstreuung der Feuer mit Gräsern 101.
Unsterblichkeit (z. Z. d. RV.) 43. 44.
Upanishaden 180. 191. 192. 212 flg.
Urzeit (indogerm.) 21.

Varnhagen, H. 541.
Veden (Studium ders.) 13 flg.
Verbrennung (der Leichen z. Z. d. RV.) 41. 42.
Vergänglichkeit des Irdischen 669. 672.
Verkörperungen des Vishṇu 329 flg.
Verlobung 196.
Viehzucht 31.
Viveka Kalanidhi 651.
Volksversammlung (zur Zeit des RV.) 33.
Vullers 729.

Wagener, A. 518.
Wahrheiten (d. 4 heil. Wahrh.) 267. 272.
Waldeinsiedler 203 flg.
Waldfrau 70.
Wallfahrten 387.
Wassersucht (Gebet um Befreiung v. ders.) 53.
Weber, A. 14. 16. 44. 89. 96. 108. 168. 170. 172. 182 flg. 186. 194. 195. 197. 518. 575. 597. 604. 626. 628. 684. 711. 713. 727. 728. 737.
Weberei 437.
Wehklage des Brahmanen 494.
Weltalter 448.
Welthüter 368 flg.
Weltliche Lieder im RV. 48. 49.
Weltschmerz 274. 670 Anm.
Werbung 196.
West, R. 750.
Westergaard, N. L. 13. 714.
Whitney, W. D. 14. 16. 172. 186. 292. 727. 742.

Wiedersterben 246.
Wilkins, Ch. 7. 8. 542. 694.
Williams, Monier 735.
Wilmans, O. 656.
Wilson, H. H. 9. 10. 511. 554. 579. 643. 645. 651. 655. 656. 657. 665. 713. 765.
Wind (Götter des W.) 64 flg.
Windisch, E. 16. 598 flg.
Windischmann 13. 24. 689.
Winter (Schilderung dess.) 559.
Wise, Dr. 733.
Wissen (theolog.) 141.
Wittkowsky 620.
Wittwenverbrennung 40. 432—434.
Wolzogen 620.
Wörterbuch (Sanskrit-) 16. 17.
Wunder- und Märchendrama 610.
Würfelspiel 38 flg.

Yuei-tschi 309.

Zachariae, Th. 16. 714.
Zahlentheorie 725.
Zehnkönigsschlacht 34 flg.
Zeitalter des Kâlidâsa 604 flg.
Ziffersystem 717 flg.
Zimmer, H. 15. 16. 24. 30. 31. 32. 37. 40. 65. 83.
Zio 22.
Zoroaster 22. 26.
Zwecke d. Opfers 118 flg.
Zweifel (an Indra's Existenz 61.

SANSKRIT-INDEX.

Amça 27. 53. 54.
Agni 68. 69. 74. 77. 78. 130. 135. 143. 375.
Agniciti 108. 109.
Agnihotra 98. 100.
Agnidh 98.
Agnyâdhâna 97
Aṅga 167.
Ajâtacatru 208. 292.
Atri 45. 55.
Atharvan 24. 25. 68.

Digitized by Google

Atharvaveda 14. 170 flg. (AV. Upanishad) 191.
Atharvângirasas 171.
Aditi 53. 102.
Adhvaryu 88. 98.
Anañga 377.
Anushṭubh 25. 37.
Aparârka 749.
Apsaras 91. 370 flg.
Amara 713; -koça 9. 713.
Amaru u. -çataka 568 flg.
Amravatî (Tope von) 760.
Araṇyânî 70.
Arjuna 189. 491—494.
Aryaman 27. 53. 54.
Avatâra's (des Vishṇu) 329 flg.
Açoka (König) 301 flg. 759. 763.
Açvaka (Volk) 365.
Açvattha 69. 136.
Açvin 54. 55.
Asiknî 29.
Asura 23. 26. 90.
Ahi 59.
Ahura-Varuṇa 65.

Âkhyâna 452.
Âtman 217 flg. 226 flg.
Âtman-Brahman 249. 258.
Âtreya 45.
Âditya 23. 27. 53. 54. 134.
Ânanda 286.
Âpastamba (Çr. S.) 195. (Dharm. S.) 736.
Âyurveda 729.
Âraṇyaka 180 flg. 203.
Âraṇyagâna 168.
Âruṇi 164. 187.
Ârya 30.
Âryabhaṭa 723. 727.
Âçrama 201 flg. 205.
Âçvalâyana (Çr. S.) 195. (Gṛih. S.) 198.
Âsuri 190.
Âhavanîya 97.

Iḍâ 78.
Itihâsa 452.
Indra 26. 59—64. 73. 74. 75. 78. 360. 368 flg.
Indra-Agni 78. 142
Indradatta 293.
Indraprastha 165. 468.
Indra-Varuṇa 36. 63. 64. 78.
im 110.

Îçopanishad 234.
Îçvara 349.
Îçvara Kṛishṇa 686.

Ukhâ 108. 112.
Utkara (Schutthaufen) 104.
Uttararamacarita 595. 648. 652 flg.
Udgâtar 167.
Upanishad 18. 180. 191. 192. 212 flg.
Upâli 286.
Urvaçî 190. 610. 620. 625.
Uçij 28.
Uçînara 496.
Ushas 55. 56.

Ṛigveda (Studium und Ausgaben dess.) 14 15. 82. 83. (Zeit und Ort der Entstehung) 28—30. (Culturverhältnisse z. Z. d. RV.) 30 flg. (Charakteristik, Eintheilung, Verfasse Entstehungszeit u. a.) 45 flg. (Sammlung u. Redaction) 46. (weltliche Lieder) 48. (Götterwelt des RV.) 49 flg.
Ṛitusaṃhâra 7. 9. 12. 555 flg.
Ṛibhu 67.
Ṛishi 45.

om 110.

Âitareya-Âraṇyaka 183; -Upanishad 183; -Brâhmaṇa 181. 182.
Âindra-Grammatik 712.
Âirâvata 370.

Kaṭha 89. 165. 184.
Kaṇâda 682. 688.
Kaṇva, Kaṇviden 45.
Kathâsaritsâgara 543. 546.
Kanishka (Kanerki) 309 flg.
Kapila 682. 684.
Kapilavastu 262.
Kapishṭhala 165.
Kapishṭhala-Saṃhitâ 89.
Karpûra añjarî 657.
Karman (Lehre vom) 250.
Karmamîmâṃsâ 689.
Kalki 339.
Kalpa-Sûtra 181. 193 flg.
Kavi 28.
Kavirâja 516.
Kâṭhaka 89. 111.
Kâṭhaka-Upanishad 191. 235 flg. -Gṛihyasûtra 198.
Kâtyâyana (Grammatiker) 711.
Kâtyâyana's Çr. Sûtra 90. 195.
Kâdambarî 547.
Kâma 82. 376.
Kâmpîla, Kâmpilya 164
Kârttikeya 376.
Kâlâçoka 293.
Kâlidâsa 314. 514. 516. 518 flg. 555. (Zeitalter) 604 flg. (allgem. Charakter.) 610 flg.
Kâvya 452. 514 flg.
Kâvyaprakâça 714.
Kâvyâdarça 714
Kâçi 16
Kâçikâ 712.
Kâçyapa 287.
Kiṃnara 370. 373.
Kirâtârjunîya 515.
Kunâla 282.
Kuntî 466.
Kubêra, Kuvêra 368. 375
Kubhâ 29.
Kumârasaṃbhava 514.
Kuyava 60.
Kurukshetra 164 flg. 183. 187.
Kuru-Pañcâla 164 flg. 182. 187.
Kullûka 748.
Kuça-Gras 99.

Digitized by Google

Krishṇa 329. 331 flg. 468 flg.
Krishṇapura 166.
Krishṇa Miçra 659.
Kena-Upanishad 184.
Kosala 167.
Kâilâsa (Tempel) 769.
Kâutsa 704.
Kâuçâmbî 165.
Kâuçika (Gṛih. S.) 199.
Kâushitaki-Âraṇyaka 183. -Upanishad 183. 233 flg. -Brâhmaṇa 182.
Krumu 29.
Kshatra 152.
Kshatriya 418. 419.
Kshitîçavaṃçâvalîcarita 716.
Kshemendra oder Kshemîçvara 657.
Khemâ 279.

Gaṅgâ 29. 30.
Gaṇeça 375.
Gandharva 370.
Gâthâ 22. 25.
Gâna 168.
Gândharvaveda 756.
Gâyatrî (Metrum) 25. 37. (= RV. 3, 62, 10) 57. 58.
Gârgî Vâcaknavî 208.
Gârgya 703.
Gârhapatya (Agni) 97.
Giriça, Giriçanta 344 flg. 349.
Gîtagovinda 11. 12. 578. 581—590.
Gupta (Dynastie) 312 flg.
Gṛitsamada 45.
Gṛihastha 203.
Gṛihyasûtra 181. 194 flg.
Gotama 682. 688.
Gopatha-Brâhmaṇa 190.
Gobhila (Gṛihy. S.) 199.
Gomatî 29.
Govindarâja 747.
Gâuḍapâda 686.
Gâutama 190. 263. 736 flg.
Grâmageyagâna 168.
Ghaṭakarpara 562.

Caturhotâras 141.
Candakâuçika 657.
Candragupta 299 flg.
Candrabhâga 29.
Caraka (ved. Schule) 188. (Medicin. Autorität) 730 flg.
Câṇḍâla 423.
Câraṇa 373.
Cârvâka 661 flg. 694.
Câitanya 382 flg.
Câurapañcâçikâ 562.
Chândogya-Upanishad 184. 226 flg. -Brâhmaṇa 184.

Jagannâtha 750. 772.
Janaka 187—189. 208. 209 flg.
Janamejaya 164. 187. 189.
Janârdana 326 flg.
Jaya-Formeln 115. 138.
Jayadeva (Verf. d. Gitagov.) 577 flg. (Dramatiker) 658.
Jâtaka 287.
Jâina 259.
Jâimini 682. 689.

Takman 173 flg.
Takshaçilâ 296.
tapas 82.
Talavakâra-Upan. 184.
Tâṇḍya-Brâhmaṇa 183.
Tânûnaptra-Ceremonie 108. 152.
Târanâtha 392.
Tîrtha 387.
Tṛitsu 35.
Tâittirîya 165. -Âraṇyaka 184. 185. -Brâhmaṇa 184. 185. -Saṃhitâ 89.
Toḍarânanda 750.
Trita (Âptya) 24.
Tripiṭaka 287.
Trimûrti 359.
Trishṭubh 25. 37.

Daksha 27. 53. 54.
Dakshiṇâ 161. 162.
Dakshiṇâgni 97.
Daṇḍin 547. 629. 714.

Darbha-Gras 101.
Darçapûrṇamâsa 98 flg.
Dalapati 749.
Daçakumâracarita 547.
Dasyu 30.
Dâkshâyaṇa (Familie) 107.
Dânu, Dânava 60.
Dâmodara Miçra 657.
Dîkshâ 108.
Durgâ 349.
Dṛishadvatî 84. 164.
Deva 26. 27. 90. 136. 137.
Drâhyâyaṇa (Çr. S.) 195.
Drâupadî 495.
Dyâus 22. 23. 49. 74. 77.
Dhanananda 293.
Dhanvantari 730.
Dhammapada 273. 282. 287.
Dharmaçâstra 738—747.
Dharmasûtra 194. 199. 736.
Dhâtupâṭha 713 flg.
Dhâvaka 646.

Nanda 293.
Nandapaṇḍita 749.
Nandanâcârya 748.
Narmadâ (Nerbudda) 165.
Nâla 11. 12. 483 flg.
Nalodaya 515.
Nalopâkhyâna 483—486.
Nâgânanda 644. 645.
Nâṭaka 593.
Nâṭyaçâstra 714.
Nâradasmṛiti 746.
Nârâyaṇa (Gott) 327. (Jurist) 748.
Nighaṇṭavas (Nâighaṇṭuka) 703 flg. 713.
Nirukta 14. 704 flg.
Nirgrantha (Secte) 259.
Nirvâṇa 276 flg.
Nîtiçataka 667 flg.
Nâishadhîya 515.
Nyâya-System 682. 688.

Pañcatantra 518. 521 flg. Mittheil. aus dems.) 526 flg. (Ausgaben) 541. (Sprüche) 668 flg.

Digitized by Google

Pañcavimça-Br. 183.
Pañcahotâras 142.
Pañcâla 164 flg.
Patañjali 682. 687. 711.
Padapâṭha 703.
Parikshit 164. 474.
Paridhi-Hölzer 106.
Parjanya 66. 67.
Parjanya-Vâta 78.
Paryagni-Ceremonie 104.
Paçupati (Beiname Rudra's) 116. 344 flg.
Pâṇini 9. 13. 707—711.
Pâṇḍu 166. 189. 466 flg.
Pâṇḍya-Reich 363.
Pâraskara (Grihy. S.) 199.
Pârvatî 349.
Purâṇa 452. 509 flg.
Purushasûkta 214 flg.
Purûravas 190.
Purohita 33.
Pûshan 58. 73. 77.
Pṛithivî 74.
Pâurava 296.
Pâuliçasiddhânta 726.
Pracandapâṇḍava 657.
Prajâpati 81. 91. 134. 139. 140. 144. 213.
Prabodhacandrodaya 659—666.
Prasannarâghava 658.
Priyadarcikâ 644.

Baka 494.
Barhis 25.
Bali 326.
Bâṇa 547. 646. 716.
Bâdarâyaṇa 682. 689.
Bâlabhârata 657.
Bâlarâmâyaṇa 657.
Bâlâki Gârgya 208.
Bimbisâra 268. 292.
Bilhaṇa 562. 716.
Buddha 18. 252 flg. 261 flg. 290.
Buddhagaya 759.
Bṛihatsaṃhitâ 728.
Bṛihad-Âraṇyaka 190. 207. 208. 209. 220. 222 flg. 228 flg.
Bṛihaspati 70. 71.
Bâudhâyana (Çr. S.) 195. (Dharmaçâstra) 736.
Brahmagupta 723. 728.
Brahmacârin 201. 202.
Brahmanaspati 70. 71.
Brahman (neutr., das) 91. 152. 217 flg.
Brahman (masc., Priester) 98. 100 flg. 171. 172.
Brahmamîmâṃsâ 689.
Brahmarshi 166.
Brahmaveda 171. 172.
Brahmâ 17. 244 flg. 322. 354 flg.
Brahmâvarta 166.
Brâhmaṇa 152. 179 flg. 183.
Bhaga 27. 53. 54. 65.
Bhagavadgîtâ 8. 10. 12. 336. 694—700.
Bhaṭṭa Nârâyaṇa 657.
Bhaṭṭikâvya 514. 515.
Bhaṭṭotpala 728.
Bharata (Volk) 35. 166.
Bharata (N. pr. myth. Schöpfer des Dramas) 578. 591. (Rhetoriker) 714. (Musiktheoretiker) 756.
Bharadvâja 45. 195.
Bharhut 759.
Bhartṛihari 12. 398. 563 flg. 667 flg. 681.
Bhava 344 flg.
Bhavabhûti 608. 647.
Bhâratî 78.
Bhâravi 515.
Bhâlambhaṭṭaṭîkâ 749.
Bhâskara Âcârya 723. 725. 728.
Bhikshu (brahman.) 204. (buddhist.) 269. 285.
Bhîshma 465 flg.
Bhûrja-Ms. 172.
bhûr bhuvaḥ svah 100. 111. 112.
Bhṛigu 171.
Bhoja (König) 658.

Magadha 167. 294.
Matsya 165.
Mathurâ 166.
Madhyadeça 163.
Maṇḍala (des RV.) 45.
Manu 9. 166. 734 flg. 740 flg.
Manubhâshya 747.
Marut 65. 66.
Maçaka (Çr. S.) 195.
Mahâdeva 344.
Mahânâṭaka 658.
Mahâbhârata 452 flg. 459 flg. (universaler Charakter) 453 flg. (erste Abfassung) 461. (Umgestaltung) 462 flg. (Umfang) 463. (Inhalt) 465—475. (histor. Umstände, die der Fabel zu Grunde liegen) 476 flg. (Vermuthung über die Umgestaltung) 479 flg. (Ausgaben) 497. (Sprüche) 668 flg.
Mahâbhâshya 711.
Mahârâshṭrî 444.
Mahâvîracarita 648. 651.
Mahendra 301.
Mâgha u. -kâvya 515.
Mânava (Schule) 111. 741.
Mânava-Gṛihy. S. 198. 742. -Çr. S. 194. 195. -Dharmaçâstra 111. 166. 734 flg. 740—745. -Dharmasûtra 741.
Mâra 265.
Mâlatîmâdhava 11. 648—651.
Mâlavikâgnimitra 610. 626—628.
Mâlukya 278.
Mitâksharâ 748.
Mitra 23. 27. 53. 54. 58. 74. 75. 134. 143.
Mitra-Varuṇa 78.
Milinda 3..
Mîmâṃsâ 682. 688 flg.
Mudrârâkshasa 655 flg.
Mricchakatikâ 13. 599 flg. 629 flg.
Meghadûta 548 flg. (Ausgaben) 554.
Medhâtithi 747.
Mohamudgara 668 flg.

Digitized by Google

Mâitrâyaṇîya 111. 165.
Mâitrâyaṇî Saṃhitâ 89. 111. 702.
Mâitreya 339.
Mâurya 299. 305.

Yaksha 375.
Yakshma 173.
Yajamâna 98. 148 flg.
Yajurveda 14. (Periode des) 84 flg. (Schulen dess.) 89 flg. (Vergleich mit dem RV.) 90 flg. (Geist u. Inhalt d. Y.) 92. (Ursprungsland) 163 flg. (der schwarze Y.) 184 (der weisse Y.) 185.
Yama 24. 43. 142. 368. 374.
Yamî 24. 142.
Yamunâ 29. 84.
Yavanikâ 602.
Yâjñavalkîyakâṇḍa 188.
Yâjñavalkya 187 flg. 208 flg. 228 flg. (Gesetzbuch des Y.) 745 flg.
Yâtrâ 579.
Yâska 704 flg.
Yoga-System 682. 687.

Rakshas, Râkshasa 102. 378.
Raghunandana 748.
Raghuvaṃça 514.
Ratnâvalî 628. 644 flg.
Râgavibodha u. a. musikal. Werke 756.
Râghavapâṇḍavîya 516.
Râjagṛiha 167. 766.
Râjataraṅgiṇî 715.
Râjanya 152.
Râjayakshma 173.
Râjaçekhara 657.
Râma 329. 333 flg. 497 flg. 651 flg.
Râmâyaṇa 10. 452 flg. (Inhalt) 497 flg. (Episoden) 503 flg. (Ausgaben) 509.
Râvaṇa 336. 378.
Rudra 66. 73. 341 flg.
Rudraṭa 715.
Romakasiddhânta 727.

Râuhiṇa 60.
Lakshmî 340.
Lâṭyâyana (Çr. S.) 195.
Lokapala 368 flg.
Lâugâkshi 195.

Vararuci 712.
Varâhamihira 605. 728.
Varuṇa 22. 23. 27. 31. 49—53. 73. 74. 142. 368. 374. (Hymnen an V.) 50 flg.
Vala 60.
Vasishṭha 31. 35 flg. 45. 52 flg. 342. 389.
Vasishṭha's Dharmasûtra 738. 742.
Vâjasaneyi-Saṃhita 89. 165. 185.
Vâta 64. 65.
Vânaprastha 203.
Vâmadeva 45.
Vâmana 714.
Vâyu 64. 65. 143. 375.
Vârttika 711.
Vâlakhilya-Hymnen 45.
Vâlmîki 454.
Vâshkala-Up. 234.
Vâsavadattâ 547.
Vâsishṭhadharmaçâstra 736.
Vâsudeva 327.
Vâstoshpati 70.
Vikrama 314 flg.
Vikramorvaçî 620.
Vijñâneçvara 748.
Vitastâ 29.
Videgha Mâthava 189.
Videha 167.
Viddhaçâlabhañjikâ 657.
Vidyâdhara 373.
Vindusâra 300.
Vipâç 29. 35 flg.
Vibhîdaka 39.
Vimala Sah 773.
viç 32.
Viçâkhadatta 608. 655.
Viçvakarman 79. 80. 769.
Viçvâmitra 35. 45. 62. 389. 507 flg.
Viçveçvarabhaṭṭa 749.
Vishṇu 58. 59. 74. 77. 91. 130. 324 flg. 358.
Vishṇusmṛiti 736. 738.

Vînâ 755.
Vṛitra 59 flg.
Veṇîsaṃhâra 657.
Vetâlapañcaviṃçati 543.
Veda 9. 13. 45 flg.
Vedi 97. 104.
Vedânta 191. 239. 682. 689—694.
Vopadeva 13. 712.
Vâikhânasasûtra 195.
Vâijayantî 749.
Vâitâna-Sûtra 120. 195.
Vâirâgyaçataka 668.
Vâiçeshika-System 682. 687.
Vâiçya 152 flg. 419.
Vyâsa 454 flg. 465 flg. 475. 477.
Vrâtyastomâḥ 184.

Çaṃkara (B. d. Çiva) 344. (ber. Philosoph) 689.
Çaka 309 flg.
Çakuntalâ (Sakuntala, Sakontala) 8. 9. 496. 610. 613—620.
Çatapatha-Brâhmaṇa 90. 186—190.
Çamî 69.
Çambara 60.
Çarva 344 flg.
Çâkaṭâyana 706.
Çâkalya 703.
Çâkya 263.
Çâṅkhâyana (Çr. S.) 195. (Gṛihy. S.) 198. (Brâhmaṇa) 181. 182.
Çâṇḍilya 187.
Çântiçataka 668 flg.
Çârîraka-Mîmâṃsâ 689.
Çiva 91. 341 flg. 357.
Çiçupâlavadha 515.
Çilâditya Harsha 315.
Çukasaptati 543. 545 flg.
Çuṅga (Dynastie) 305.
Çutudrî 29. 35 flg.
Çunaḥçepa 182.
Çunaḥçepa Ajîgarti 50.
Çulvasûtra 718 flg.
Çushṇa 60.
Çûdra 152 flg. 419 flg.
Çûdraka 607. 629.
Çûrasena 166.
Çûlapâṇi 749.

Digitized by Google

Çriñgâratilaka 567.
Çriñgâraçataka 564.
Çâurasenî 444.
Çrî 340.
Çrîharsha oder -deva 608. 628. 644. 646.
Çrâutasûtra 181. 193 flg.
Çloka 450. 506.

Shaḍviṃça-Brâhmaṇa 184.
Saṃnyâsin 204.
Samgîtakâumudî u. a. musik. Werke 756 flg.
Saptaçataka 575.
Samudragupta 313.
Sarasvatî (Fluss) 78. 84. 164. (Göttin) 357.
Savitar 57. 74. 77.
Sâṃkhyakârikâ 686.
Sâṃkhya-Lehre 257. 682. 684 flg.
Sâmaveda 14. 167. 183.
Sâmidhenî-Verse 107.
Sâyana 47.
Sâvitrî (= Gâyatrî) 57. 58. (Nom. pr. einer Frau) 486—490.
Sâhityadarpaṇa 572. 714.
Siṃhâsanadvâtriṃçati 543. 546.
Siddha 373.
Siddhânta 726 flg.
Sindhu 29.
Sîtâ (Ackerfurche) 30. (N. pr. im Râm.) 499 flg 652 flg.
Sudâs 35 flg.
Sunda u. Upasunda 494.
Subandhu 547.
Suvâstu 29.
Suçruta 729 flg.
Sûtra 181. 193 flg.
Sûrya 57. 77. 375.
Sûryasiddhânta 727.
Setubandha 516.
Soma u. -Opfer 24. 62. 63. 70. 71. 73. 74. 97. 108. 375.
Somadeva 540.
Soma-Pûshan 78. -Rudra 78.
Skanda 376.
Skandagupta 313.
Stûpa 293.
Sthâlî 99.
Smârtasûtra 193 flg.
Smṛiti-Lit. 746
svadhâ 82.
svâhâ 110.

Hanumannâṭaka 658.
Hara 350.
Hari 326 flg.
Hari-Rudra 352.
Havis-Opfer 97.
Hâla 575.
Hâstinapura 165. 465 flg.
Hiḍimba 494.
Hitopadeça 8—11. 542. 668 flg.
Hiranyakeçin (Çr. S.) 195.
Hemacandra 13. 712.
Hemâdri 749.
Hotar 98
Hotrâ 78.
Horaçâstra 728.

ZEND-INDEX.

airya 30.
Ameretâṭ 27.
Amesha çpeñta 23. 27.
Asha vahista 26. 27.
Ahura Mazdâ 23. 26. 27.
âthrawa 24.
Athwya 24.
Iñdra oder Añdra 26. 59.
Uçij 28.
Kavi 28.
Kshathra vairya 27.
Gâthâ 22. 25.
Zarathustra 22. 26. 27.
Thraêtâona, Thrita 24.
Daêva 26. 27.
dahyu 30.
Fravashi 25.
Bagha 52.
bareçman 25.
Mithra 23. 24.
yazata, yaçna 25.
Yima, Yimak 24.
Vishtâspa 26
Vîvañhvâo 24.
Vohu mano 27.
Çpeñta ârmaiti 27.
Haoma 24.
Haurvaṭ 27.

GRIECHISCHER INDEX.

Ἀκεσίνης 29.
ἀναγνωρισμός 600.
Βιδάσπης 29.
Βίπασις 29.
Ζαδάδρης 29.
Ζάραδρος 29.
Ζεὺς πατήρ 22. 65.
Ἥλιος 57.
Ἠώς 55.
Ἰνδός 29.
Κέρβερος 44.
Κλεισόβορα 361.
Κωφήν 29.
Μεθορά 361.
Οὐρανός 23. 49.
Πανδαίη 361. 363.
Σανδαροφάγος 29.
Σόαστος 29.
Τάρταρος 44.
Ὑδάσπης 29.
ὑλόβιοι 204. 393.
Ὕφασις 29.

Digitized by Google

Berichtigung.

p. 745 Anm. 4 füge hinzu: Bühlers Uebersetzung des Manu in den Sacred Books of the East. Vol. XXV (The Laws of Manu, translated with Extracts from seven Commentaries).

Manuldruck der Spamerschen Buchdruckerei in Leipzig.

Digitized by Google

Digitized by Google

MAY 11 1937

Digitized by Google

Digitized by Google